نمره (۵)

حکمت

...هیات شرح تجرید قوشچی عربی متن از خواجه نصیر الدین طوسی متوفای سنه ۶۷۲
...اللغه در ص ۲۳۴ و در روضات ص ۵۱۱ است شرح از علاء الدین مولی علی قوشچی متوفای سنه ۸۷۹
...الظنون مطبوع مصر صفحه ۲۵۱ مسطور است حاشیه از شمس الدین احمد بن محمد خفری متوفای
...دوم تاریخ شیراز جلد ۱ صفحه ۱۹۶ از میرزا حسن فسائی و آن معروف و بنام تعلیقات
...اول نسخه (الحمد لله رب العالمین) آخر نسخه (واجب الوجود لغیره) کاتب
...تاریخ تحریر ۱۲۵۵ در قریه الویزندان) وگذشت کرد تا ۱۳۳۸ بوده)

...مختلف السطر - عدد اوراق ۴۸ - وقف ۱۳۱۰

...تعلیق طول ۱۵ در ۱۰ سانتیمتر

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: ~~حاشیه بر الهیات شرح تجرید~~ شرح جدید تجرید — عربی

مؤلف: متن از خواجه نصیر شرح از ملا علی قوشچی — حاشیه از احمد بن محمد خفری

خطی: نستعلیق مختلف السطر
چاپی:

سال تحریر ۱۲۵۵ عدد اوراق ۴۸

جزء کتب حکمت خطی شماره ۴۹۰ خ

شماره عمومی ۴۲۰۸ شماره قبض ۲۴۸۶ ع

واقف حاج عماد فهرستی تاریخ وقف تیر ۱۳۱۰

طول ۱۵ عرض ۱۰ سانتیمتر قفسه



باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	حاشیه بر شرح جدید تجرید		
	درجه نفاست	عادی	نوع	خطی ☑ / چاپ سنگی ○
	شماره اموالی	۴۲۸	اندازه	۱۵×۱۰
	قطع	جیبی	تعداد اوراق	۴۸
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ○ ۲۰ ○ ۵۰ ○ ۸۰ ○	از هم پاشیدگی عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به جعبه	دارد ○ ندارد ☑	نوع آفت	شیمیایی ○ زیستی ○ فیزیکی ○
	نیاز به جلد سازی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به مرمت جلد	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به دوخت عطف	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به لکه گیری	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به گردگیری	دارد ○ ندارد ☑
	نیاز به آفت زدایی	دارد ○ ندارد ☑	نیاز به اسیدزدایی	دارد ○ ندارد ☑

بررسی کنندگان: ۱. دهقان پور ۲. ابراهیمی

۳. قاسمیان ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۹۴/۸/۲۳ تاریخ اقدام:

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين فيقول الفقير
الى الله الغني محمد بن احمد الخفري هذه تعليقات علقت على شرح الالهيات التجريد
فيه جمعنا ما ذكره لمن له طلب الرقي الى الحق الصريح وهو شهيد حسبي الله ونعم الوكيل الى
الله المعين قوله استدل على وجود الواجب تعالى اه اختار المصنف في اثبات
الواجب تعالى منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل فيه بالنظر الى الوجود لانه اجل
واوثق واشرف من المنهج الذي يعتبر فيه حدوث الخلق او امكانه بشرط الحدوث
كما هو طريقة بعض المتكلمين او الحركة كما هو طريقة الطبيعيين والغرض من هذا المنهج على ذلك التقرير الواحد
لحصول المقصود بورود الشبهات الواردة على هذا الدليل ويمكن تقرير هذا الدليل بوجوه ثلاثة الاول
احدها ان الموجود اذا لم يكن فيه واجب فان كان واحد منها واجب الوجود بالذات
ثبت المطلوب وان كان كلها ممكنة فلا يوجد موجود بالضرورة ولزم الدور او التسلسل
لا يقال الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني ان لم يتحقق في افراد الموجود ما
واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه ان لم يتحقق واجب الوجود في
افراد الموجود لزم ان لا يتحقق فيها شيء لانه الدور او التسلسل ويمكن حمل كلام المصنف على هذا

ورابعها

ورابعها ما ذكره الشارح وهو احد احتمالات الكلام المصنف في البراهين التي ظهرت لي
في هذا المطلب ومما ثبت لدي بالبحث ان يقال على تقدير كون الموجودات منحصرة في
الممكنات لزم الدور او التسلسل موجود وما يتوقف عليه هذا التقدير محال ومما الذي وجد
الممكنات انما يتحقق بالايجاد وتحقق الايجاد وما يتوقف عليه على تحقق موجود بالذات
الذي لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للموجود المطلق في حد ذاته هو موجود مبدأ ولا
لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات لحصار الحق بالذات في ذلك
وهذا التحقيق هو الكمال طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه ومنها ان
الجزء المجموع الموجودات من حيث هو ليس له مبدأ بالذات ومن ذلك ثبت وجود
واجب الوجود بالذات وبوجه آخر المجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير
لاشياء مختلفة ومجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لاشياء مختلفة وبذلك ثبت وجود
واجب الوجود بالذات وليعلم ان تعميم جميع براهين هذا المطلب التي لا يوجد فيها
الطال التي مبنية على مقدمة بديهية وهي ان جميع الممكنات المتفرقة سواء كانت
متناهية او غير متناهية في حكم واحد في الامكان ثم بيان الاحكام المختلفة فيها
بالحقيقة فيعد التمهيد فالثابت في صحة ما هو ذلك لصحة ما قبلته ان موجد جميع الممكنات المتفرقة

وجب ان يكون فاعلاً عنه بالضرورة والموجود اى رجح احد الطرفين وجب بانه تام وكذلك
ما قيل من ان اجزاء الممكنات بأسرها لا يمكن ان يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون
علة فاعلية لنفسه ولعلله اذ ما من جزء المفروض منه المذكور الا ويكون كان علة بانه لا بد لجميع
الممكنات من علة يكون علة له بانه اثبت على الخلاق ولعله بهذه الصفة من علته
لجميع اجزائه وكذلك ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكنا ما من الممكنات مثبت
لوجوب الممكنات مثبت ولكن لا يستلزم طريان العدم عليها بالكلية وكذلك ما قيل من انه
لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شئ من الممكنات اذ لا شئ من الممكنات يستقل بنفسه
في الوجود ولا في الايجاد اذ لا وجود ولا ايجاد لما هو موجود لا بذاته ولا بغيره وقد
لاثبات هذا المطلب منهج اخر وهو ان يعتبر مجرد امكان احد او نوع بان يقال يمكن ان يوجد
او نوعه الشئ من الذي ينسب اليه في ذلك الامكان منشأ وجوده اذ الوجود بالذات بما صدر
الطرق المذكورة الجارية لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع على البراهين
المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها مشتمل على ان الطمأنينة بجهاته وانضمامها
تأثير عظيم في تقوية الاعتقاد **قوله** على شئ انه لصح منه فعل العالم وتركه اى
بمعنى الاليس شئ منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في وقت فرض ولا كان
وقتا موهوما والغرض منه ان معنى الصحة هنا ليس الا الامكان بالنظر الى ذات
الفاعل

الفاعل من حيث هو فاعل فالمتكلم فى تعريف القدرة عبارتان احدهما صحة
صدور الفعل واللاصدوره ورد وثانيهما امكان الصدور واللاصدور بالنسبة
الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناهما متفق عليهما بين الفريقين فالنزاع بين الحكماء والمتكلمين
ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم وعدم الايجاد
ممكن بالنسبة الى الذات بعين الاعتبار الارادة ووجوب احدهما باعتبار الارادة التى اراد
عليه الذات فالمتكلم في هذا الكتاب ان نفى القدرة المذكور بهذا المعنى من الحكماء
ذاته يمتنع الايجاد والترك ما طلق في الازل وحاجة الى ما في نفس تفسير التطويل
ان يقال الذي ذكره الشارح فى الكتاب للايحق في نهاية ان تأثيره بعينه في وجود العالم ليس
بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه بالضرورة **قوله** وجميع ما انه قادر
وهو الامام الرازي رح هذا الاستدلال انما يناسب لمذهب الاشعرى ولهذا ذكره صاحب كتاب الاربعين
حينئذ فلا يصح لمرامه اجرائه فى قبال الخصم اذ على تقدير هذا الاحتمال يكون القائل ان
يرضى المصنف بقوله تأثيره في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح واستناد الاثر المستمر الى الحادث لجماع

الا بشرط آخر حادث بناء على ما ذكره من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث
ولزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك ممتنع عند المصنف بل لانه
يقول ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن
الموجب التام كما ذكره في المسئلة الاولى او التخلف المعلول عن العلة التامة وذلك الشرط الحادث
يتوقف على شرط حادث آخر ويلزم التسلسل عندهم وهو باطل باتفاق العقول اي
لو كان حادثا يتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المصنف وهو الحكيم واكثر المعتزلة ايضا عند
اكثر المتكلمين لان الذي المذكور كيف يصح في شيء منهم
المستقيم الاشعرية في ذلك الى الدليل على اثبات ان تاثيره تعالى في الحوادث مرجح
المرجح في العالم ليس بالايجاب بل بالقدرة والاختيار فانهم جوزوا
مرجح فاعل المختار بلا مرجح فقالوا لو كان تاثيره تعالى في الحوادث لكونه مختارا لا مرجح
غير الارادة لزم قدم العالم او التخلف في الحوادث وكلاهما محال فاندفع صاحب
ان تاثيره تعالى ليس بالايجاب بل بالاختيار من الوجوب واللزوم بالكلية المرجح بحسب
ارادة الفاعل المختار اللازم قدم العالم او التخلف في الحوادث وكلاهما محال
فالنزاع بين الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان
ترجيح

ترجيح الفاعل المختار احد المتساويين بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمصنف في الامرين المذكورين
فانه وافق الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف على
شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فيه فهو قائل بالايجاب وهو ايجاب في وجود الحوادث بالنظر الى علم الفاعل
بنظام الخير ومصالح الغير والمصنف انما نفى الايجاب الذي يستلزم قدم العالم الايجاب
المطلق فالحق في الكلمة الحاصل ما بخلاف الاشعري فانهم نفوا الايجاب
الذي يستلزم مطلقا بالدليل المذكور وقالوا لو اوجد الله تعالى العالم في الوقت الذي
اراد الازل ان يوجده بدون المرجح غير تعلق الارادة وبالارادة والاختيار
يمكن الترجيح بلا مرجح قال المصنف في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم
افترقوا ثلث فرق فرقة اخترعوا تخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لوجود
علة له لكن التخصيص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة في المتكلمين ومن بعدهم
هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب وجعلوا علة التخصيص
مصلحة يعود الى العالم وفرقة قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا
حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك وهو قول ابي القاسم

النجح المعروف بالكعبي وغيره وفرقته لم يعترفوا بالتخصيص خوفا عن النقض على التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتوقف على وقت والذي اخر غير الاول وهو الا ليس
علما بقبل وعترفوا بالتخصيص فالاكثر والوجوب بنسبة ذاته علة غير الاول
بل ذهبوا الى المختار يختار احد مقدوريه على الآخر من غير مخصص وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن حذو حذوهم وغيرهم من المتكلمين المتأخرين
هناك وخفي ان المصنف اختار المذهب الاول لكنه قال بالوجوب **قوله** يلزم
قدمه اي قدم الفعل المطلق الذي هو مع العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بل
لا حاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة اليه **قوله** اذ لو كان جائزا ليتوقف
على شرط حادث ذلك التوقف مع كونه لازمه لحدوث الفعل المطلق ممنوع
كما مر انه لا حاجة الى هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور وكذا
استناده الى حرّة مستلزم للتوقف الذي على نفسه **قوله** للعلم بعدم التخلف
عن الموجب التام لا حاجة الى هذا التفصيل بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور
فان قيل هذا التفصيل للتوضيح قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك
بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء والآخر معتبر عند المص

وايضا

وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا الا انه لا يكون لازما لكن جعلها المتنافيين
وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث اثر المطلق ايضا ذلك المحال لازم
لحدوث مطلق اثر الموجب بالمعنى المذكور ولا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط
حادث **قوله** متوقفة اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق على
حدوثه وذلك غريب **قوله** او مختصه لا يخفى عليك انه على هذا التقدير يلزم
تخلف المعلول عن الموجب التام وقوله اذ لو كان حادثا لا يخفى عليك انه على تقدير
الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف في تقييد مراد الشم في القسم
المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او بالجزء لتوقفه على شرط حادث قلت
ان سند راك باق اذ قد سبق انه لا يلزم قدم العالم لو كان بالشخص او
بالجزء او بالنوع وايضا لا يتوقف على ما مر الاشارة اليه سابقا في ان الحوادث
لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه تقدير الدليل م **قوله**
وللمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد اقول العمدة في اثبات حدوث
العالم الاجماع عليه والحديث المشهور الا دليل عقليا لو رضه فلا يبقى للمتكلمين
الثقات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا اتفق المحققون

قلت القدم بجميع اجزائه او لا بل فعال
اذ لو كان حادثا موجودا
يتحقق او حادثا

غير معقولة اي لا دليل عقلي عليه فيجوز ان يكون مع انه في الفلك ما هو المذكور والحدث
المشهور غير ملتفت اليه وايضا الدليل العقلي قائم بان الممكن الذي
لا وجود له باعتبار ذاته لا يوجد جوهرا مما يوافق كلام الحكماء وقال ويتخذه
بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل وان سلك الحق فلا يصح ان تكون علة الوجود
الا ما هو بري في كل الوجوه من معنى ما بالقوة وهذه صفة مبدأ الاول فقط لا
غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان عقلا او جسما مصدر
لو كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج
الشيء من القوة الى الفعل انتهى فمعنى قول المصنف والواسطة غير معقولة اي الواسطة
في الايجاد لم يحصل مما يقتضيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر
والاعراض المفارقة لذات الموجد مما هو مختص بالمبدأ الاول تعالى وهذا
لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم **قوله** اي مع قطع النظر عن
انضمام الارادة اليها لما سبق ان نفي كون الله تعالى مختارا باعتبار القدرة
مع قطع النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة
عند المصنف غير زائدة على الذات ولا على الداعي ولا على العلم بالاصلح فان قيل

اذا كان

اذا كان الارادة والعلم بالاصلح غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن
الانفكاك الذات عن المراد فيلزم الايجاب بالمعنى المذكور اولا قلت
لما كان المراد هو ايجاد الممكنات على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجع الايجاد
هو العلم بالاصلح فيتحقق الايجاب بالمذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى
استحالة انفكاك الممكنات على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على
الذات والعلم بالاصلح كما هو المشار اليه وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله
قوله وهذا ما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه لا يقال ان يقول
ان الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة
وان الاختيار الذي هو مراد المتكلمين يلزم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير
زائدة على الذات لا ينافي القدرة والاختيار على تفسير الحكماء بمعنى انه ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه شاء في الازل ففعل فيه بالنسبة الى القديمة التي هي
غير زائدة على الذات وعلى العلم بالنظام الاعلى وهي محال ان الانفكاك
العلة التامة عن المعلول ان لم يمكن فكيف يحكم بانفكاك ارادة الواجب عن
كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الازمان كما حكم به المتكلمون

فالاليق بهذا المقام ان يحقق بحث ذكره جواب بطرح ما قيل فيه خلاف
فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان ممكن ونزم بحكما
لقول بامكانه فان الحدوث معناه ان يحدث له علة تامة بلا شبهة ولا
نزاع لنا في وجوب ان يتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه
بالزمان نقل الكلام الى علتها فيلزم منها الا ان علة تامة متقدمة على المعلول
بالزمان والا لزم اجتماع علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء
وبذلك يندفع كلام الحكماء على المتكلمين في جواز تخلف علة التامة عن المعلول
قلت تخلف المعلول عن علته بحسب الزمان بان يتخلل بينهما زمان بحسب الوجود ولا
بحسب الوجود جائز عند الحكماء بل زعمهم ان هذا هو الظاهر اما تخلف العلة التامة
عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان فهو ممتنع عندهم بالحكم بان القديم مع الله ارادة
القديمة علة تامة لتعلق الارادة بايجاد ان يحدث الان فهو مما يستحيل
التخلف في النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح فلا بد من سبب كونه وكونه
بمنزلة التقدم الذي يزعمهم الزمانه اتوا قدم الكل السبب تعلق في ان العلم
بالاصلح هو المرجح فالذات يقتضي احداث شيء في ان يحدث شيء اسطه

الارادة

الارادة اي جري العلم بالاصلح مجرى تفصيله وتخصيصه انتهى قوله بان يريد الترك او لا
يريد الفعل هذا الترديد بناء على خلاف في ان الترك امر وجودي او عدم التارك او
عدم الفعل قوله اي انضمام الارادة بهذا الوجهين الى نفسه اي قوله فالمختار
هو الذي يصح منه الفعل بان يريد الفعل وكذلك الفعل المختار بناء على ... فانهما لا
نيابات ان الله تعالى مذهب في حكم لحدوث ارادة الفعل بعد حصول ... في ارادة الله
كبعض شيوخ المعتزلة وبعبارة الاخرى اي ان يقول فان القادر هو الذي يصح
منه الفعل بان يريد الفعل بحيث الفعل بشرط الارادة الذاتي ونفي الذاتي اي ان
لو اراد انه وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع ... اعني الذات مع كونه
قادرا او مريدا او الفعل ... حج الوجهين ... مراد ... ما ذكره
نحو شرح قول المص وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على
ارادته فانه يدل على انه يعتقد ان مذهب المص اثبات ارادة زائدة على
الذات قال المصنف في شرح الكلامات لما كان الافعال ... عند المتكلمين هو
الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه ... احتاج الى اثبات
شيء لسبب تخصيص احد الطرفين الذي يختاره فاثبتوا له ارادة يتعلق بذلك الطرف دون الآخر

متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زائدة على علمه عند الكعبي قال
واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير العلم
فهلا سمع قولهم اما بان يكون بعض الاوقات اصلح واما بامتناع الصدور في غير ذلك
الوقت انتهى اقول لا خفاء في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور وغيره راجع
الى امتناع الصدور في غير ذلك الوقت ان لم الحكم بوجوب الاصلح كما هو مذهب البعض
من المعتزلة وان الحكم بوجوبه كما هو مختار المص فمؤدى العبارتين واحد
والظاهر ان المراد بالكل هو الشيء الذي يتبين بالغير ويعلم ان مختار المص هو ان الارادة
مع كونها غير زائدة على العلم غير زائدة على الذات وان بعض الاوقات
اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ويكفي ذلك ما ذكر هنالك في الحاشيات
القديمة قوله واما عدم وجود الاثر وعدم وجوده فيمكن الجواب بان
وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات
القادر فان التمكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى الذات القادر من حيث
هو قادر وهذا التحقيق في كتب حال الوجود والعدم وفيه ان العلم انه يكفي الجواب
عن الشق الاخير من شقي الترديد قوله ينافي الاختيار لانها لا عدم الاثر
لكنها

لكنها عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال لقائل ان يقول الذي في ثاني الحال
من وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين فلا تحقق القدرة في
المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيبطل الجواب الثاني في الجواب وليعلم ان المتكلمين
اختلفوا في ان القدرة على الفعل اي القدرة الحادثة قبله او حين وجوده فذهب
الاشعرية الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل من قال
بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان التكليف
الكافر بالايمان تكليف العاجز بالايمان وتكليف العاجز وان
كان جائزا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة لو لم تخرجها كونها
محتاجا اليها في الفعل والفعل عند حصوله لا يحتاج الى القدرة والجواب عن
الثاني ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علته لان حصول
المعلول لا ينافي احتياجه الى العلة وقد اجيب عن الاول بان التكليف الكافر
في الحال بالايمان في ثاني الحال واورد عليه بانه ان استمر الكفر
في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا به.

لا يستلزم التكليف بتحصيل الحاصل فيما فيه التكليف والقدرة التي هي شرطه ويمكن دفعه
هذا الا ان يراد بان بين التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور على التقدير وجهه
واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي آن وجد ولا يشترط
كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان حاصلا
بتحصيل آخر لا بد لك التحصيل وقع جاز ان يستمر التكليف حال القدرة لا
بمعنى ان التكليف الواقع حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل
وان لم يكن من الحكمة لا طائل تحته لانا نقول يكفي في فائدته كونه سببا
له لذلك التحصيل فانه هو ثمرة لا يقال نفي فائدة التكليف على هذا التقدير المذكور
هو الابتلاء لانه ظهور عند التردد في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا
لانا نقول الابتلاء انما يكون فائدة حدوث التكليف لا فائدة استمراره
وهي ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ التأثير
سواء كان مع جميع شرائط التأثير وكان قبل الفعل او لا كان متحققا
قبل الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي تكون مع جميع شرائط
التأثير وذلك لم يتحقق الا مع الفعل وان اريد بها القوة التي
شرط

شرط معها عدم تحقق جميع شرائط التأثير وذلك لم يتحقق الا قبل الفعل
واما الثالث ايضا مذهب بعض كما يعلم في عبارة بعض الفضلاء كان الدليل
الثاني دال على تحقق ذلك المذهب في [illegible] بعض المص مذهب اختيار القول
الثالث ولهذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال في جواب
من قال شرط القدرة نفي شرائط التأثير وفي حال العدم تحقق شرائط التأثير
في العدم وفي حال الوجود تحقق شرائط التأثير في الوجود فلا يتحقق القدرة في حال
العدم ولا في حال الوجود فقلنا لا يرد هذا التوجيه له ويمكن [illegible] في توجيهه ان
يقال هذا جواب قول من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان تجتمع مع العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل في المستقبل متحققة في
الحال مع عدم الفعل في الحال فهذا رد على الاشعري في قولهم ان القادر لا يقدر على
الفعل قبل وجوده قال المص ونفي الفعل ليس فعل الضد فيه اشارة الى ان ليس
شرط انتفاء كون الفعل المتعلق للقدرة كونه فعلا للضد فان نفي الفعل يصح ان يكون
متعلقا للقدرة وتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمرا ازليا لا ينافي تعلق القدرة
باتفاقه ولهذا يكفي في كون طرف النفي اثر الاستتباع ان القادر ان لم يشأ

فلم يصدق فان نفي العجز ليس عين الضد الذي هو العدم ففي هذه المقدمات ترده اه رد
الدليلين المذكورين في الشرح   اي تنزه اله كانت متعلقة بجميع الممكنات اه
اقول لا خفاء في ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء الذي
لم يتصف بامكان الصدور عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان
الصدور عن الغير له امكان عن الواجب تعالى سواء كان الصدور بواسطة او بدون واسطة
فقدرة الواجب متعلقة بجميع ما له امكان الصدور عن الغير فلم لا يجوز كون الممكن علة
مستندا الى الممكن باعتبار ذاته لا الى محض ذاته كان لكن لا يصح ان يصير موجدا
يكون عنه ونحو جميع الممكنات بالايجاد الى الواجب تعالى وقدرته وفي جواز كون
الممكن مجردا كالله اجب ثم جوز ان يوجد الواجب تعالى مع حركات الاكام ضرورة ان
القادر على ايجاد المحرك قادر على ايجاد الحركات ويمكن ان قدرة الواجب المعروف
بجميع الممكنات ابطال التاثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع بالنظر
الا علمه بالنظر ثم الذي على اما بدون واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في ان صدور غير الحركات من الحوادث انما هو من الواجب تعالى وان قدرته على الاطلاق
فهي متعلقة بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير   لا نم ان الامكان علة المقدورية اه

اقول

اقول لما كان الامكان علة هي هنا المؤثر والتاثير امكان له في صدوره الذي بالمعنى
المذكور ليس بقابل لاتفاق المليين ثبت به ان كون الامكان علة هي هنا المؤثر
القادر   ولو سلم اه اقول لما كان مقدور المقدور للشيء مقدورا له وجب
تعلقها بجميع المقدورات الا الواجب تعالى بالذات ثبت شمول قدرته بجميع المقدورات
فان المعتزلة اتفقوا بلي اه اقول المعتزلة لم ينفوا امكان تعلق قدرة الواجب
بافعال العباد بالنظر الى مجرد ذاته بل انما نفوا تعلق الارادة بايجاد افعال العباد
كما يليم في الظاهر ما يجاد الله   هذا الكلام يدل على اه لا يخفى عليك انه اذن
بين المذهبين في ورود المنع انما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس
التاثير ثابتا لغير الواجب تعالى فمنعوا المنع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بانه يلزم في كونه
غير مقدور له عدم امكان صدوره عن الغير ان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر
عن الواجب بالذات واما على مذهب المعتزلة فدفع المنع المذكور بان ليس كل ما يمكن صدوره
عن الغير يمكن صدوره عن الواجب تعالى باعتبار كونه في محل اي موجودا باعتبار كونه مريدا او
عالما بشرط ثم الخير اي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا لقدرة الواجب
المستجمع لجميع شرائط التاثير   فوق قاعدة الاعتزال اقول على قاعدتهم

لا يلزم الا جواز ان يكون لخصوصية بعض المعدومات الممكنة مانع من تعلق القدرة الشاملة
لجميعه ابطالها بتاثير في تعلق الارادة لا جواز ان يكون لخصوصية مانع من تعلق مطلق
القدرة بمعنى ان المورد ما له لتلك الخصوصية لم يقع لقدرته   وعلى قول الحكمة
في القول على قول الحكمة لا يمكن ان يوجد ويؤثر الا الواجب الوجود بالذات وكل ما كان له امكان
قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار ذاته موجود فان
الممكن الذي ليس في حد ذاته وجود هو عندهم الفائض بالذات نعم قبول الوجود وقبول
الحركات يختلفان عندهم في الممكنات بل على ذلك باختلاف القوابل باعتبار
جاز ان يتوقف المادة هذا الواجب تجويز صدور الممكن عن غير الواجب تعالى   وعلى
التقديرين لا يكون اه الخبر ان المدعى ان نسبة الذات مع اعتبار كونه عين العلم
والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب تعالى سواء
وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة
الى جميع الممكنات التي لها امكان صدور عن الواجب تعالى سواء لا يخفى صدق ذلك في
الحكمين   اعظمها الثنوية اه شبهة الثنوية هي ان الله تعالى خير محض فلا يمكن ان
يوجد الشر ولا بد للشر الواقع في العالم من فاعل ودفعها بان يقال الاشياء على
خمسة احتمالات احدها الشر الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشر الذي لا خير
فيه اصلا وثالثها الشر الذي تساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره

غالبا

غالبا وخامسها ما يكون فيه غلبة الشر وذات الواجب تعالى لذاته لما لم
يمكن ان يصير مبدأ للشر وجب ان لا يصدر عنه القسمان من الاقسام المذكورة اي
القسم الثاني الذي ليس فيه شرية والقسم الرابع الذي خيريته غالبة لان ترك الخير
الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فقول الثنوية من ان الله تعالى لا يصير مبدأ لما فيه شر
يمكن ان يكون المراد بهم بان الله تعالى مبدأ الاشياء خيريتها غالبة وقد نقل عن ارسطو الملقب
بالمعلم الاول بذلك الكلام في دفع شبهة الثنوية   وكانهم ارادوا وعلى هذا
يكون مرادهم بالظلمة هو العدم والامكان   والمجوس منهم فان المجوس ان
الخير الا هو في ليس شرا بل انما الشر يصدر عنه فيرد ان اوجد اهرمن ويكون جميع
انما يصدر عن اهرمن   والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا وشريرا اقول
اللهم الا ان يراد من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا ومن قولهم شريرا ما يكون شرا محضا
ولهذا حملها البعض على الوجود الذي هو خير محض والعدم الذي هو شر محض او يراد
ما فاله الشر وهي على الاشتباه ما ذكر ودفعها انما يكفي فيما سبق
الاحكام اي احكام افعال الواجب تعالى بان يكون خالية عن وجوه الخلل والنقصان و
تشتمل على حكم ومصالح يدل على تقدم علمه تعالى بالافعال كلها ثم بواسطته يدل على تقدم
علمه بذاته   والتجرد اي تجرد الواجب تعالى وهو على المشهور كونه غير جسم وجسماني وعلى
التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن الماهية والله اعلم

اللهم وفقني لما تحب وترضى

يدل على علمه تعالى بذاته او لا او بواسطته يدل على علمه تعالى بما في له ثانيا وفي هذا الدليل
سر نا مكتوبة لكنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل النائلة والذوق
واستناد كل شيء اليه هذا الدليل على تقرير انما يدل على شمول علمه تعالى لجميع
الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضميمة دليل اخر دال على علمه تعالى وعلى هذا يمكن
حمل قول المصنف والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكنه فيه صرف عن الظاهر و
ان ه يمكن يحمل هذا القول على دليلين اخرين يدلان على شمول العلم وعمومه احدهما ان
لواجب انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلما بذواتها بلا شبهة كان
عالما بذاته ومبدأ لجميع الموجودات علم كونه عالما بجميع الموجودات معقولة كانت
او محسوسة كلية او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته
ثم يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع
الموجودات التي منها الصور العلمية كان مبدأ الفيضان العلوم على العلما وكان
فياض العلوم وملهمها فكان عالما بالضرورة ثم ما جرى في الوجهين المذكورين يثبت
انه تعالى عالم بجميع الموجودات   اتفق جمهور العلما انما قال ذلك لان بعضهم نفوا
بذاته له العلم وظن انه لم ينف احد من العقلا علم الواجب بالذات نفي بعض انما نفوا العلم
التفصيلي فنبه انه كان كذلك في ان بعضا ظن منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل
الذي استدلوا به وبعض نفوا العلم بذاته تعالى انما نفوا العلم الزائد على الذات كما تشعر به
الدليل
وسلمهم

اللهم وفقني لما تحب وترضى

كما يشعر به دليلهم   وجاز ان يكون فوقه ما هو الكل شيء اي جاز عند العقل في اول النظر
والاولى ان يقال وجوز وهي حصل ان نظام الموجودات على وجه لم يكن ان يوجد
على مثله وعبارته توهم خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي   وخفي الغزالي
على بعض العقلا جائز هذا اشارة الى ان نفي بعض العقلا نفوا العلم وقد عرفت ما فيه
وقد يتمسك في كونه عالما بالادلة السمعية اقول العلما يتمسكون في عموم العلم وشموله لجميع
الممكنات والموجودات كلية كانت او جزئية بالادلة السمعية ولكن لا يرد ما
اورد عليه   ولئن لم يخطر بالبال كون الشيء عالما ان اراد بالخطور الخطور
التفصيلي فيكون المقالات بها يستفاد من الشرع لا اصل العلم وان اراد بالخطور
حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه ما اورده الشارح بقوله وان الظاهر
ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر فان شمول العلم والقدرة لجميع
الممكنات يمكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال انه اراد من تمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية في العلم المتقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان فحينئذ لا يرد
عليه ايضا الا يراد المذكور   وكل مجرد عاقل في محصل كلامهم ههنا ان المانع
من التعقل انما هو المادة وعلائقها فان بهمنيار في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان
وجود المحسوس والمعقول في حد ذاته وجوده لمدركه وكان وجوده لمدركه نفس المحسوسية
والمعقولية لم يصح ان يكون ما وجوده لغيره مدركا لذاته ومدرك ذاته يجب ان يكون

نفس وجوده ادراكه لذاته وكل ما وجوده لذاته فهو يدرك ذاته اذ ليس وجوده
الا كونه مدركا فالامور التي يدرك ذواتها لا يصح ان يكون مقارنة للمادة
والا لكان وجودها لغيرها واما الامور المجردة عن المادة فانها يجب ان
يدرك ذواتها والا لكان وجودها لغيرها فكل ما هو محجوب عن ذاته
فلمقارنته المادة فهو غير مدرك ذاته ويستشهد بهذا ان القوى الحسية كالبصر
واللمس والذوق لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي لبيان كون العقل
والمعقول اذ قد علمت ان معقولية الشيء وجوده من حيث هو معقول واحد
واذا كان وجوده لغيره كان معقولا له واذا كان وجوده لذاته فهو معقول
لذاته واقوى الموجودات هو الموجود المستغني عن المادة واضعف الموجودات
ما هو حقيقة القوة وهذا هو الهيولى فما وجه اقوى الموجودات فهذا اقوى في باب
المعقولية انتهى اقول قوله واضعف الموجودات ما حقيقته القوة اشارة الى المادة لكون
الهيولى غير عالمة بذاتها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للهيولى وجود
بالفعل في حد ذاتها فليس لها ظهور وانكشاف لذاتها اذ الظهور والانكشاف
ليس الا للموجود بالفعل وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول المشائين بان
من لوازم التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل

في شان

في شان المجرد لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو
كفى في كون الشيء شاعرا بنفسه تجرده عن الهيولى لكانت الهيولى التي اثبتوها شاعرة
بنفسها اذ ليست هي هيولى لغيرها بل هيوليتها ماهية لها وهي مجردة عن الهيولى
الاخرى اذ لا هيولى للهيولى وهي لا تغيب عن نفسها ان عنى بالغيبة الغيبة
الواقعة في تفسير اسم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة لبعد
عن الذات لامتناع بعد الشيء عن نفسه ولئن عنى بعدم الغيبة الشعور كان قولهم كل
مجرد غير غائب عن ذاته ممنوعا ولم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه
لانه تعليل الشيء بنفسه ويدفع هذا الاعتراض بان لم يجعل مجرد التجرد عن
الهيولى دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجودات بالفعل في حد ذاته عن الهيولى
دليلا على العلم فاندفع النقض بالهيولى فان الوجود هو الظهور او يستلزم له كما
فالموجود بالفعل الذي هو موجود لنفسه اي غير قائم بالغير ظاهر لنفسه ونظير هذا
ما قال الاشراقيون من ان النور المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظاهر
لنفسه وكل ما هو عالم بذاته فهو نور مجرد فهاتان القضيتان بمنزلة قول
المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته ثم قال بهمنيار
وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتجب عن ذاته فنفس وجوده اذا
معقولية لذاته وعقليته لذاته فوجه اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك

انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلايقها ثم ليس ينعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة
اما ان يصح ان يعقل او لا يصح ومحال ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن ان
يعقل فاذن انما يصح ان يعقل لا بان يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل او بان
يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا كما في المعقولات بالقوة التي تحتاج في تجردها
عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذا المجرد بالفعل لا يحتاج
الى شيء يتغير فيه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو عاقل لذاته
فانه لو لم يكن عاقلا لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل انتهى
اقول ويمكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة عالمة وليس
علمها ليس الا لتجردها وبالجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل معقول مجرد انما
نشأ من التفتيش عن احوال النفوس الانسانية المجردة وادراكاتها وقد يستدل على
اثبات العلم للباري تعالى بان العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود وكل ما هو كمال
فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو حاصل له بالفعل اذ هو كامل
باعتبار ذاته   والثاني اي انه تعالى عالم بذاته في لا يخفى ما في حمل عبارة المص على هذا
الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المطالب الثلثة المذكورة سابقا   اما الاول فلان
العلم في تقرير هذا الدليل على النهج الذي في المواقف وغيره وهو انه تعالى يعقل ذاته وذا

عقل

ذاته عقل وذاته عقل ما عداه اما الاول فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق
المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصل في شأنه لان ذاته مجردة غير
غائبة عن ذاته فيكون عاقلا لها بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لما سواه والعلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فغير الشارح عبارته في ما ذكره واورد عليه جميع النظر الذي
ذكرها صاحب المواقف وغفل عن اندفاع النظر الاول اذ لا يخفى ان حقيقة العلم اما
حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع المنع الاول اذ المقدم
يكفي منهما حاصل   ويرد عليه انه لا نم انه وقد عرفت ان هذا المنع يندفع بان
العلم لا الحضور المذكور او ما هو لازم له كما لا يخفى وعلى التقديرين لم يتوجه المنع نعم هذا
المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره او
عما هو لازم له لا يكون بديهيا بخلاف عبارة الشارح فان كون العلم عبارة عما
ذكره او عما هو لازم له بديهي لا خفاء فيه ودفع عن عبارته بما مر الاشارة
اليه من انه لما كان نفس الانسان عالما بالمفهومات الكلية وبذاته بذاته تحدسوا
من ذلك ان التعقل عبارة عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك
تحصيل المقصود كما مر   فلم لا يشترط فيه في عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين (بكون ان حد)
العالم والمعلوم في العلم بعلم علم الانسان نفسه ولا كون الحواس غير عالمة بانفسها
فهو انما يكون لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا

المنع على تقرير الشيخ ان التغير من عدم الغيبة المشتمل عليه قوله لان ذاته غير غائبة
عن ذاته فنقول لئن اريد بعدم الغيبة عدم البعد لتجرده لا يلزم العلم كما هو في صورة
الحواس وغيرها من الامور التي تتصف بالعالمية وان اريد به الشعور والانكشاف
فممنوع لانه عين النزاع ومبني على ذلك الدليل على تقرير الشيخ فوجب بيان العينية والتجرد
والاستقلال في الوجود في هذا الدليل كما هو المذكور في المواقف وفيه لا مجال لدفع
المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم و
المعلوم بالذات والا لانتقض بالحواس فقد عرفتها بما مر ولان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول في الاول خلاصة الدليل الاخير ان الواجب الوجود في اعلى
مراتب التجرد فيكون عالما بذاته وذاته علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة
او بواسطة هي منه فيكون عالما بجميع الموجودات كما قال الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير فان الحكم بان الفاعل العالم بذاته عالم بما صدر عنه بديهي
ولتعلم ان لواجب الوجود علمين احدهما علم كلي كما لا اجمالا وهو عين ذاته
تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات قال
بهمنيار في التحصيل ان ذلك انما هو حقيقة تصدر عنها مفصل المعقولات
كما ان المعقول البسيط عندنا مبدأ للمعقولات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود

في عقولنا

في عقولنا وهناك نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون عندك
وما بين لك ان مناظرة فاذا تكلم بكلام كثير حضر ببالك جملة جوابه ثم
تفصله شيئا بعد شيء الى ان تملأ دستة كاغذ بما عنده فهو اشد تجريدا
انتهى وفي المشهود العلم الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع الممكنات علما
فعليا والتغاير بين هذه المعاني انما هي بالاعتبار والى هذا اشار الفارابي
حيث قال في الفصوص واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث
لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه
بذاته نفس ذاته وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة وثانيهما علم تفصيلي هو عين ما اوجده في الخارج والمدرك
ومراتبه اربع احدها ما يعبر عنها بالقلم والنور والعقل الكل الذي هو اول
المخلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكنون فيه عند الواجب تعالى فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته واجمالي بالنسبة الى ما في المراتب التي بعد هذه
المرتبة وثانيها ما يعبر عنه في الشريعة باللوح المحفوظ وبالنفس الكل عند الصوفية
وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش
فيه من صور الكليات عند واجب الوجود فهو علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين
هما فوقها وثالثها كتاب المحو والاثبات وهو القوى الجسمانية التي تنتقش فيها
صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجرام العلوية والسفلية فهذه القوى

مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود تعالى ورابعها الموجودات
الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها حاضرة عند
واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها
عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار آخر
وعلى التحقيق المذكور يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول منها انه لما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول لزم
على القول المذكور ان حضورها غير حضور معلولها فح ان استلزم حضورها حضور
المعلول فهذا الحضور اما بطريق الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا
للكثرة وكونها فاعلا وقابلا لشيء واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام
المعلولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية وقد مر او بطريق آخر وهو
قيامها بامر آخر غير ذات العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصور القائمة بغير
الشيء لا يكون علما لذلك الشيء ولو فرض انه يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما
ان الحواس آلة لادراك النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات
الى الآلة وهو باطل ومنها انه لو كان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول لزم ان يكون
جميع الايجادات الواجب مسبوقا بالعلم فلزم التسلسل او الانتهاء الى علم بالمعلول هو عين

ذاته

ذاته تعالى وقد سبق ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما اندفاع السؤال الاول
فان حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل
الافلاطونية كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور
المحسوسات او المعقولات فبطريق آخر وهو قيامها بامر آخر حاضرة بذواتها
عند الواجب فلا محذور في ذلك فان مناط الانكشاف بالعلم احد من الامور
الثلثة اما العينية واما الحصول او الحضور فلا محذور في احتياج الواجب بالذات العينية له
في علمه بمعلوله في امر مغاير كما ان الحضور الاعراض القائمة بالجوهر عنده تعالى واما
اندفاع الاشكال الثاني فبان يقال انه ان اريد بقولهم ان علمه تعالى بالعلة التامة
بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول ان ذلك مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول
فان اريد بالعلم بالمعلول هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجه
العلة الغير الغائبة عن ذاتها والعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة
او الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان
القول بان حضور العلة مغاير لحضور معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان
اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي كان ممنوعا وان اريد من ذلك القول ان
علمه بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول سواء كان قبل الايجاد او معه لكن باعتبار
كل من علمي الاجمالي والتفصيلي في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات
مسبوقا بالعلم الاجمالي محذور وان اريد به ان علمه بالعلة بذاتها مستلزم

اللهم وصل دائما على محمد وآله

للعلم التفصيلي بالمعلول سابق الايجاد كان صحيحا بلا محذور اذ لا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم مغايرة علمه بالمعلول لعليته بالعلة على جميع الايجادات

واعلم ان للمليين وهم اساطين الحكمة مذهبين في علم الواجب احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء فاول ما صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج ما هي عليه في العلم المتقدم وقد اشار بهمنيار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله واذا كان واجب الوجود يعقل ذاته فيعقل الخ لوازم ذاته والا ليس يعقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولاته واثار اعراضا موجودة فيه فليس مما يتصف بها او ينفعل عنها فان كونه واجب الوجود بذاته فهو بعينه كونه مبدأ اللوازمه اي المعقولاته بل ما صدر عنه انما يصدر عنه بعد وجوده وجودا تاما وانما يمتنع ان يكون ذاته محلا للاعراض منفعلا عنها او مستكملا بها او متصف بها بل كماله انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا في ان توجد له فاذا وصف بانه يعقل هذه الامور فانه يوصف به لانه تصدر عنه هذه الامور لا لانه محلها ولوازم ذاته هي صور معقولاته على انها تلك الصور تصدر عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور لكونها مجردة عن المواد تفيض عنه معقولة فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها له المعقولاته اذن فعلية انتهى وان قيل قد فات بعد هذا الكلام وليس بعده اي الواجب بحيث يحصل له تلك المعلومات

بل مجرده

بل مجرده بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالما لان له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على وجه بسيط وبيان ذلك ان حقيقته حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كان المعقول البسيط عندنا علة للمعلومات المفصلة في اخر ما نقلنا عنه سابقا وهذا الكلام يدل على ان العلم المتقدم عين ذاته فانت لما كان ظاهر الكلام السابق يدل على انه اختار مذهب حكماء المشائين وهو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وجب حمل كلام الاخير وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرتها عنده على العلم المقدم على العلوم التفصيلية المتقدمة على جميع الايجادات العينية وهذا العلم المقدم هو عين ذاته وهو العلم الاجمالي المقدم على العلوم التفصيلية والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عن الواجب الوجود بالذات جوهر فيه صور جميع الممكنات وهو اختيار فلاسفة الملطي فعلى مذهبه يكون الجوهر المجرد الاول غير مسبوق بالعلم المغاير لذات الواجب بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات على هذا المذهب فصاحب الشفاء فيه متحير بين هذين المذهبين لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك لاعتقاده ان في المذهب الثاني نفي الاختيار بالنسبة الى الجوهر المجرد الاول بناء على ان الاختيار لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم كما في الاكثر وهذا النحو من العلم

لا يكون عين ذات الواجب تعالى عند اهل الشريعة ويؤيد هذا الاختيار اختيار
تابعيه من صاحب الهداية وغيره لهذا المذهب واما المص فلم يتعرض ههنا
لنحو العلم الكامل المتقدم على الاشياء الا بالاشارة ولا في شرح الاشارات
فهو يخالف صاحبها في اختيار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة
في الاشكالين المذكورين سابقا واشار فيه سابقا الى ما يؤدي الى التحقيق الذي ذكرته
اولا وما يدل على ان التحقيق الذي ذكرته هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة
التي الفها في تحقيق العلم وهو انه كما ان الكاتب مثلا يطلق على من يتمكن من الكتابة
سواء كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها باعتبارين كذلك
العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار المعلوم او لم يكن وعلى من
يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين فوقوع اسم العالم على الامر الاول با
باعتبار الاول وعلى الثاني باعتبار الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو باعتبار
الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار
شيء واحد ذاتا اما باعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلومة والعلم بذلك
الاعتبار يتكثر بتكثر المعلومات وادراك الاول تعالى باعتبار الثاني اما لذاته
فيكون العقل ذاته لا غير وتتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبار
واما المعلولات القريبة منه فيكون باعتبار ذات تلك المعلولات وتتحد هناك المدركات

والادراكات

والادراكات ولا تتعدد ان اتحد الا بالاعتبار وتغايرهما المدرك ثم قال المص
ما حاصله راجع الى ما ذكرته في مراتب العلم التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع
على مذهب الحكماء وعلى حقيقة ما هو المختار للمص روح الله روحه   والتغاير اعتباري
اي التغاير بين العلم والمعلوم والعالم اعتباري في علم الاول تعالى بذاته وكذا
التغاير بين العلم والمعلومات في علمه تعالى للمعلولات بالذات التي هي الموجودات العينية و
الصور الادراكية فهذا الكلام جواب عن كلا السؤالين الذين احدهما ان العالم
ما حضر عنده المعلوم فوجب التغاير بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تعالى عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك لا يقتضي التغاير
الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي امر مستتبع لانكشاف المعلوم فوجب تحقق المغايرة بينهما فلا
يصح الحكم بان العلم عين المعلوم كما حكم به المحققون في علمه الاول تعالى بذاته وبالمعلومات
التي هي معلومة بالذات كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان
العلم بالصور العقلية عندها في الصور التي هي معلومة بالذات عين العلم بها فهي من حيث
هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة بذاتها علم والفهم منهم من نقل عنه نفي العلم بالعلم
لاستلزامه التسلسل وهو مقتضى النقد وضرورة مغايرة العلم للمعلوم فاشار الى جوابه
ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما حررت وان تقرير السؤال مع الجواب عنه على وجه
ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من ان العلم والمعلوم والعالم واحد في علم الاول
تعالى بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة   ومنهم من ذهب الى قوله وعلى هذا المص اشار الا

ان يقول ومنهم من التزم ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالات المذكورة سابقا ان تعقله لذاته صورة متباينة متقررة في ذاته تعالى وذلك لا ينافي وحدة الذاتية وورده المص في الاشارات بان ذلك مخالف لقواعدهم ثم بان ان العلم لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب اذا كان حالك مع ما صدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحالة فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ثم قال ولا تظنن ان كونك محلا للصور العقلية شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيه حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للفاعل العاقل لذاته

حاصلة له

حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه فانت ترشد لهذا الى القول الى ان يقول ولا يستدعي العلم صورا مغايرة له ولما كان في البيان سهو ما المناقشة بادنى توجه لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشا للحكم المردود المذكور قال المص لان نسبة الحصول اليه اشد لتضمنه ان المراد ان حصول مجموع المعلولات التي منها الصورة الادراكية لفاعلها العاقل له انه مستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في الالتفات من حصول الصور الادراكية لعلة القابلة التي لم يكن علتها بالمشاركة كما مر فيها تعقل عند المص وثانيهما ان حصول المعلولات للعاقل المستقل في الاستقلال في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله كما مر نظيره ايضا في كلام المص المنقول وثانيهما ان شرط الادراك انما هو حصول المدرك للمدرك او منه او حضوره عنده لا حصوله له في ادراك النفس الالات الصور الخيالية والحسية كما مرت الاشارة اليه في كلامه المنقول وذلك بالوجوب لم يذكر انه اللازم الذي هو المطلوب اي قولنا لما كان جميع الملك بل علما كان حصوله للفاعل على الطريق اولى وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء عالما بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم في الشهود والعلم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما للوجوب العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا النحو من الوجود ولا نسلم ان هذا الارتباط مصحح للعلم اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة فلا يكفي تحقق نسبة اخرى وان كانت اقوى من تلك النسبة بل القائل ان يقول ان هذا الطابق لتلك النسبة السواد

لا قابليه بالامكان ولا فاعليه بالوجوب وبنسبة الاولى منشأ الاتصاف بالسواد فلا بد
ان يكون الثانية منشأ الاتصاف به بطريق الاولى وهذا مما لا يقول به عاقل اقول
قد مر ان ما يقتضي العلم بالشيء انما هو حصول للمجرد لا من حيث هو حصول بل من حيث
هو منشأ للحضور عنده وليس لخصوص الوجود الظلي او العيني مدخل في ذلك الاقتضاء ولا
خفاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل بلا تشريك الغير يقتضي حصولها وحضورها
اقتضاء اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته للصور الادراكية لهما ومن
فرضنا تعلق النفس المجرد بالقوى الحسية المصورة بالصور الادراكية الحسية لها وهي اصل
ان منشأ العلم ليس الا الحصول للمجرد والحضور واقتضاء نسبة الفاعلية لهما اتم من اقتضاء
نسبة القابلية والتعلق المدبرية لهما ولا منشأ الاتصاف بالشيء بمثال السواد فانما
هو القيام بالموصوف لا مطلق الحصول سواء ارتبط بفي او باللام او بغيرها بخلاف منشأ
العالمية فانه ليس لحصول المخصوص بالحلول عند المجرد بل لحضوره لديه وللحصول له وحضوره
عنده فحصل تحقيق المصـ انه كما كان علم الاول تعالى بذاته عين ذاته كذلك يكون
علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد تزييف كلام صاحب
ومهذبه نقل عنه في حاشية السابقة قد علمت ان الاول تعالى عاقل لذاته من غير تغاير
بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله
لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا

واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول تعالى
له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل
الاول تعالى اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي موجودة الاول وهو
معلول الاول الواجب وكان جميع الموجودات الكلية والجزئية حاصلة عليه الوجود فيها
فيها كان الاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه تعالى مثقال
ذرة من غير لزوم محالات في المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك
كيفية احاطته تعالى وذلك بفضل الله توفيقه ولنشرع بعد ذلك وليعلم ان للعلم معان احدها
الانتزاعي المصدري الذي يشتق منه علم ويعلم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء
وهو العلم الحقيقي المفسر بالحاضر بالذات عند المدرك او غير المدرك الغائب عنه او غير مفتقر
كذلك وثالثها ما يقتدر به على استحضار المنكشفات بالذات بعد تذكر هذا والاحتمالات
المذكورة اندفع جميع سؤالات المشهورة التي احدها ان صيغة العالم مشتق من العلم
فوجب ان يكون العلم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم وكونه عين المعلوم المباين للعالم
كما مر واندفاعه بان يقال ان صيغة العالم انما تشتق من العلم الانتزاعي المصدري وتعلم
الذي لا يصلح ان يكون عين العالم وعين المعلوم بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم

مأخوذة من العلم الحقيقي ما كان اشتقاقه جعليا وهو ما يثبت له العلم الحقيقي سواء كان عين العلم
القائم بنفسه او ارتبط به العلم بنظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود المأخوذ من الوجود الحقيقي
وما بينهما ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم فيحتاج الى ان يقال انه من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه معلولا له
في الخارج وفيه تكلف مع انه او ان يقال ان وجوده في الخارج ولئن كان عين العلم
بالذات لكن يغايره بالاعتبار فهو من حيث انه علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه موجودا
في الخارج والفائدة بان يقال ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور
الذي هو علم بجميع المعلومات والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته تعالى علم تفصيلي
بالنسبة الى الصادر الاول واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العالم بذاته المقتضي
لخصوصية شيء الى الشيء الذي تميز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي تتميز بها اليه
واما الثاني فلما قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود
وقد يكون صورة المأخوذة من الوجود بل بالعكس كما انا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم نكون
تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا الى ان توجدها فلا يكون وجدت فعقلناها ولكن
عقلناها فوجدت ونسبة الكل الى العقل الاول الواجب الوجود كنسبة البنائي الى الصورة
البنائية سواء هذا في علم ذلك فان الفوائت المسطورة في طرف الشاهد هي هي وبذلك يندفع
السؤال الثالث الذي هو ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات على السواء
لا يصلح ان يكون منشأ لصدور خصوص الصادر الاول وبالجملة انه كيف يصح ان يكون امر واحد

علما

علما بالامور الغير المتناهية لا نزاع فيه بان بين ذلك جائز في العلم الاجمالي وثانيهما ان القوم
قد صرحوا بان العلم الفعلي هو الجائز المنكشف بذاته وكلام المص يدل على ان المنكشف بذاته
هو العلم فلا نزاع ظاهرا لا بعلم الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات
عينية او صورا ادراكية محسوسة او معقولة لا جزاء الدليل المذكور في كل منهما بل بدا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان يزول ذلك الى زوال
ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الآن المتقدم او في شيء من الازمنة لا
بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة لا تنافي الموقتة ولا بان يعلم انه ليس في الدار
في الآن الذي ليس فيه في الدار فانه لا ينافي كونه في الدار في الآن السابق الذي فيه كان
في الدار ومع هذا يلزم ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول كله موجبا للجهل بعد تحقق الزوال المذكور
في الواجب تعالى كما لا يخفى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالمتغيرات عن الواجب تعالى لان ذلك
العلم لا يستلزم الزوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى فلا يكون الجواب مطابقا
لاجزاء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق جواب المذكور هو ان يقال اذا لم يحضر عندنا
جزئي باعتبار ذاته في آن حضر عندنا جزئي آخر ثم حضر عندنا ذلك الجزئي الاول في آن
وجوده لزم التغير في علمنا والواجب تعالى منزه عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي
متغيرات لزم التغير فيه تعالى عن ذلك ويمكن حمل عبارة الشرح على هذا التقرير بصرفه عن الظاهر
لان العلم عندنا على هذا انما يثبت من التغير ولا يثبت التحقيق الذي هو مختار المص في العلم
كما مر بل انما يثبت ان العلم عندنا للنفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير في المعلومات ولا يلزم
منه التغير في الحضور الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة اليه

في الواجب تعالى كتغير الايجادات والآثار المطلقة وتغير الاضافات فانه ممكن قالت الحكماء
علمه تعالى اقول وجه الاول ذكر كلام الفلاسفة وما يلزم منه ثم ذكر ضعفه ثانيا ولما المتعصبين
لهم ثالثا ثم ذكر التحقيق الذي لا محيص عنه ثالثا وقال صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود
لذاته تعالى عاقلا للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا مخصصا بل على نحو آخر نبينه
فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل زمانيا انها معدومة وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون
لكل واحد من الامرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات ثم الفاسدات ان عقلت بالماهية المجردة وبما يتبعها مما لا يتشخص
لم تعقل بما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض مادية ووقت وتشخص
لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة
خيالية فانما تدرك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثير من الافاعيل
للواجب الوجود نقص له كذلك اثبات كثير من التعقلات بل واجب الوجود انما يعقل كل شيء على نحو كلي
ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي ولا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة انتهى والقول بعين كلامه المذكور ان الموجودات
الكائنة الفاسدة لا ينكشف عند الواجب الوجود الا بالصور الكلية الموجهة قبل ايجادها
ولا ينكشف عنده تعالى باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتباره ونفي هذا الانكشاف
كفر صريح انما نشأ من غفلة على البصيرة ولهذا الحكم الغزالي وغيره بتكفير القائل بذلك انتفى
فان واجب الوجود تعالى مبدأ لوجود الموجودات الكائنة والفاسدة سواء كانت كلية او جزئية

فيصدر عنه

فيصدر عنه تعالى منكشفة الا انه من حيث الانكشاف جهله فان واجب الوجود تعالى يعلم بذاته كل موجود
عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتيهما لا بكونهما موجودين ولا يحتاج في
ادراكه تعالى الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا القائل صرح بان واجب الوجود مبدأ
لكل وجود وبان لا يعزب عنه شيء شخصي ومع ذلك حكم بان المحسوس الموجهة في الخارج غير حاضرة فليس
حاضرة عنده تعالى باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات
والكليات حسب اصله لا باعتبار الوجود العيني بل باعتبار الوجود الظلي وقال الله تعالى وما
يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب
مبين وان قوله تعالى وما يعزب عن ربك اشارة الى عدم خفاء ذرة عن الذات باعتبار الوجود
العيني وقوله تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الظهور باعتبار
العلمي المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود تعالى في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في حضورها انما يكون بتغاير
النسبة والاضافة لا في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه المص بقوله وتغير الاضافات فانه
ممكن ومما يتعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي الفلاسفة تفطنوا وقالوا انما يلزم
تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكنهم المنافقون
من كلامهم فيما ذكرت ذلك لانهم حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة لو انضم
مخصوص منضم اليه وهو المسمى بالتشخص ومما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا
ادرك وقيد الماهية النوعية به صار المدرك جزئيا ولذا حسبوا ان علم الله تعالى على الجزئيات
في الوجه الكلي مبني على علمه تعالى بهذا المخصص ويؤكد هذا الحسبان عندهم بان الحكماء يقولون

لكن

حصول الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك
كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل والتحقيق ان مذهبهم مبني على ان الكلية
والجزئية نحو من الادراك لا لتفاوت في المدرك فهم مثبتون علمه تعالى بجميع الامور الموجودة
بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
ولكن علمه تعالى بها على وجه كلي لا يمنع فرض الشركة فكما ان المدرك بطريق الاحساس كالتخيل فانه
يدرك بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره تعالى كمالا
كذلك الادراك التخيلي مثله نقص في حقه تعالى فهم لا يقولون علمه تعالى بشيء من الاشياء بل ينفون عنه
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات ولا يثبتون في
الاشخاص المادية ما ليس بمهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن الناس من له
يتعلق بهذا القدر تكفيرهم ثم دليلهم على ذلك [illegible] اطباق الواقع اولا قول
في تأويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه ثم لان حاصل التحقيق الذي هو مبني على ذلك التأويل
ان يكون الشخص في احد نوعيه واحدا معلوما للعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من
فرض الشركة فيه لو سلط انه مدرك بطريق الاحساس كالتخيل وكليا غير مانع من فرضها
فيه عند الاخر لو سلط انه مدرك بطريق التعقل وههنا ثلث احتمالات احدها ان يكون
المعلوم بالذات لهذين العالمين واحدا وذلك انما يكون بالطريق الحضوري ولا
شبهة في هذا الاحتمال في ان هذا المعلوم اذا كان مانعا عن فرض الشركة فيه عند احدهما
كان مانعا عنه عند الاخر ومنعه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا

ويكون

ويكون المعلوم بالذات لاحدهما مانعا عن فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير
مانع عنه وهذا الاحتمال مع ما فيه لا دخل له في تصحيح التأويل المذكور كما لا يخفى وثالثها
ان يكون الشخص المذكور المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو قسمان
في بادي الرأي وان كان بنا النظر ظهر بطلان احد القسمين وصار القسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان علوم الممكنات المتغيرة التي تعلقت بذواتها
والحوادث المتغيرة ان كانت معلومة متباينة بذواتها لواجب الوجود بالذات لزم التغير في بذاته تعالى
بهاء(?) علمه تعالى المتعلق بها في الشهود العيني والفلاسفة ينفون عنه وان لم تكن معلومة متباينة له تعالى
الا بالعرض اي بالعلم المتقدم على الايجاد لزم ان يعزب عنه شيء باعتبار الوجود العيني تعالى عن ذلك
علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا ذلك ينافي قولهم ان انكشاف العلة عنده انها
مستلزم لانكشاف معلولها عندها فنقول هذه الحجة من اين انما تجيء لتغيرهم في ذلك لو
بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك ان كان في العلم المتقدم على الايجاد العينية يورد عليهم
ان كلام المتأخرين في التغير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجادات وهو بحضور الزمانية
التي لم يتحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون الشخص المتشخص
بذاتها متحقق في الاشخاص المادية لا توجب خروجه عن متعلقات هذا العلم الذي هو عبارة عن
الحضور بل اي حضور بذاته فيعلم ذلك المتشخص على تقدير تحققه لا يكون الا ايجاده مسبوقا بالعلم
المغاير لذات العلة على اعتقادهم واذا تقدم هذا ظهر حال قولهم فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا بذلك العلم العلم المتقدم على الايجاد
فلم ينسبوا اليهم نفيه وان ارادوا به العلم الذي هو حضور المتجدد الزماني فيصح القول بانهم

لم يثبتوا العلم نفيه وبذلك يتحقق كفرهم والحق ظهر من مقالتهم فهم يثبتون علمه تعالى
بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به العلم الذي هو حضور الاشياء الذي هو
باعتبار وجود العيني فلم يخف على احد عند التأمل في كلامهم انهم لم يثبتوا وبذلك
يتحقق كفرهم والحق ظهر قولهم بكل ما يدرك يجب بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك
له بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يظهر من كلامهم
بهم بيان حيث قالوا المعلوم المجرد عما سواه او ما يقارنه مقارنة غير مؤثرة يسمى
معقولا والمعلوم بما هو مخالط لغيره يسمى محسوسا او متخيلا الى غير ذلك ورد عليه ان الكلام
ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والمتخيل لا بآلة المدرك بل بحضور ذاته
وصورته الحسية والخيالية كما هو ظاهر عند النفوس الناطقة ورد عليه ان هذا هو الذي
نفاه الفلاسفة لكونه يستلزم التغير وبذلك النفي كفرهم والحق ظهر قولهم بل يقولون عنه يتعلق به
التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى لجميع المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد
باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات ادراكها باعتبار الحضور العيني يرد عليه انهم
لم يثبتوا ذلك كالعلم الشامل فيما نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات
وهو قوله فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن
والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون عالما على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر وقوله فيما قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك النحو في الجزئي
ولم يكن عنده الى قبل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا على النحو الاول

لان هذا

لان هذا ادراك جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وهذا القول
كفر صريح تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا وما نظيره حكم الغزالي بكفرهم وان
اريد باثبات ادراكها باعتبار صورتها الظلية لا باعتبار حضور ذاتها بحسب الوجود العيني
ورد عليه ما ورد على الشق الاول والحق ظهر من قولهم ولا يثبتون في الادراك الحسي
المادية ما ليس له جهة كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا
للواقع او لا لا دخل له فيما حكم الغزالي وغيره بكفرهم فيه كما هو ولي قولهم وتحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية تتوقف الادراك اتصافات في المدرك فقد بينت حاله في الحواشي السابقة
في مبحث التشخص ومما يتعلق بهذا المبحث ما قاله المحقق في شرح رسالة الفهم في تحقيق العلم بان
الحكماء الظاهرين قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الكلي ولم يعلم الجزئي فقيل انهم لا ينكرون لكن
ينكرون وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغيرة فكل من جحد وجه شيء فكأنه يستند الى
الباري تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم بمعلولها
وان العلم الباري بذاته اتم العلوم فالتزم بان ان يعترفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الجزئية المتغيرة وبين ان يعترفوا باستلزام احدى المقدمات المذكورة اذ في الممتنع ان يستثني
من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة كما يستثنى من الاحكام العقلية لمعارض
الادلة السمعية ثم ذكر التحقيق فقال اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون
الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة
في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت ما يكون وجه في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول

انه كان او سيكون او ليس الآن ويدرك المتغيرات التي يمكن ان يشير اليها بحكم عليها
بانها في اي جهة كان منه وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون بآلة
ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان
من الازمنة وكم يكون بينه وبين اي حادث الذي بعده او قبله من المدة ولا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك بل يدل بالحكم المدرك الاول على ان الماضي ليس بموجود الآن في الحال والحكم هو بان كل
موجود في زمان معين ولا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي تكون قبله او بعده
ويكون عالما بان كل شخص في اي زمان واي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما
عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء بانه
موجود الآن او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه ليس بزماني ولا مكاني بل نسبته
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة
او بالمبدأ الجسم قدامي او خلفي او تحتي او فوقي من وقع وجوده في زمان معين ومكان في
علمه يحيط بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعنى بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي
انتهى اقول هذا الاصطلاح اي ربما يقال في هذا الكتاب وانه يعلم الجزئيات على وجه
كلي اي يعلم الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها ثم قال في شرح الرسالة بعد ما ذكر
وان العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح لمن يدرك ادراكا حسيا بآلة جسمانية
في وقت معين او مكان معين وكما ان الباري تعالى عالم بالمذوقات والمسموعات والملموسات
ولا يليق انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية وانما ذلك

في سرمديه

في سرمديه بل بالتوكيد وكذا نفي العلم بالجزئيات المشخصة على وجه المدرك بالآلات الجسمانية
عليه تعالى لانه تعالى في سرمديته بل بالتوكيد ولا توجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته
الذاتية انما توجب التغير في معلوماته ومعلولاته والحق فات الذي منه وبينها فقط اثار
واقول كلام هذا المحقق في حد ذاته صحيح لا اورد له عرضه ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده
سيد المحققين عليه من انه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته جزئيات
المشخص على وجه يدرك بالآلات الجسمانية كالحضور والغيبة غير معلوم له تعالى فلم ذلك مع ان
القاعدة المذكورة تقتضي معلومية كلما هو معلول له وهذا ابا حقيقة التسليم الا اراد واما ثانيا
فلان ما ادعى من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة جميع الازمنة اليه نسبة واحدة
ظاهر الضعف لان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا
بالانطباق فقط والا لم يكن الاجسام في زمان ولا عرض لها التغير زمانيا وكذلك ليس الوجود المدرك
لا بآلة جسمانية مع انه بري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود فلا يكون نسبة
جميع الازمنة اليه بنسبة واحدة فان الحق تعالى نسبته الى الزمان تكون على جهتين احدهما
باختلاف ذلك الشيء كالحوادث اليومية فانه في اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه
والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدانه واختلاف
النسبة بالتجرد المذكور اجزاء الزمان من هذا القبيل فانه في اليوم اي الآن لكونه معه في الوجود
لا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الحاضر فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما
واما ثالثا فان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم وكذا قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود

الآن او معدوم اذ قد عرفت ان نسبته تعالى الى اجزاء الزمان لا يختلف بالحدوث او انه وهم لا يجوز ان
يحكم بعدم ما هو معدوم ... مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا قد نحكم
بعدم شيء في الحس مع ذلك العلم ولا نحكم بان شيئا موجود الآن حال كونه مع هذا الآن
في الوجود ان آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يتوهم انها اشارة الى ما هو بعيد عن الحاكم
لا يصح ان يشير اليه وفي قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظة هناك
الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور فمسلم لانه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب
من مكانه لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور موجود
بل نشير الى مكان قريب من مكاننا وان اراد الاشارة الى مكان قريب من مكاننا
فلم لا يجوز ان يحكم المجرد مشيرا الى هذا المكان اشارة عقلية وانما قلنا لا يرد عليه شيء من
تلك الانظار لان جميعها مندفع اما اندفاع النظر الاول فلانه ليس في كلام هذا المحقق ما يدل على ان الصورة
بان يكون معلوما له غير معلوم فان الجزئيات المتشخصة معلومة له تعالى بالاطلاع الحضوري لا بالصورة
فقط ولا ... الجسمانية بان يكون محتاجا اليها وان الحضور والغيبة فهما معلومتان له تعالى
بالنسبة الى الممكنات ولا بالنسبة اليه تعالى فهما لا يتعلقان الا اذ المراد بالحضور حضورها عنده و...
الغيبة او المراد منه الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما يعلم من قوله لانه ليس زماني ولا مكاني
واما اندفاع النظر الثاني فلان المراد من قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه تعالى
نسبة واحدة انه تعالى غير مختص باحد من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع والجميع
عنده تعالى ما يوجد في احد الازمنة والامكنة حاضرة لديه وانما عنده تعالى كل في وقته ومكانه
والتغير انما يكون في المعلومات والمعلوم التي هي عينها وفي الحضورات التي هي النسبة بينه تعالى

ومنها

ومنها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلولاته ومعلوماته والاضافات التي بينه تعالى وبينها
وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار حصول كل حضور في زمان معين ومكان
معين ولا يكون فيها تغير باعتبار انها وقوعه في الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه لان علم
ذلك واما اندفاع النظر الثالث فلان المراد من قوله ولا يحكم بالعدم المطلق على شيء من ذلك انه تعالى
لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم الحالي في زمان مخصوص بالمتكلم وفي قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود
في الآن او معدوم فيه والمقصود ان انه تعالى منزه عن ان يحكم على بعض الازمنة ماض وعلى بعضها مستقبل و
بعضها حال بالنسبة الى ذاته تعالى ووجهه ... قول المعترض ولا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود
هناك الى آخره فدفعه بان يقال المراد الشق الاول من الترديد ولا محذور فيه اذ قوله لكنا ايضا
لا نحكم على شيء بانه موجود هناك الى آخره لا يخل بالمقصود فخلاصة تحقيق هذا المحقق في تاويل كلام العلامة ...
ان مرادهم بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه الكلي لا جزئي انه تعالى يعلم الجزئيات
بالكلية اي بجميعها بحيث لا يعزب عنه شيء منها الا انه تعالى لا يعلم بعضها ويعزب عنه بعضها كما يتوهم
الى آخر كما هو شأن المتكلم وهذا المعنى صحيح في نفسه لكن في تاويل كلام الفلاسفة سيما المشائين لكنه
فيه بحث من وجهين لما لا يخفى عند الرجوع الى كلامهم ومن المتاخرين من تكلف وقال في تاويل ولذا
كلامهم المذكور ان مرادهم انه تعالى يعلم الجزئيات بوجه كلي بمعنى انه لا يتغير العلم بها وان هو
ما اختاره الشارح في توجيه كلام المصنف وقال قال الحكماء ولا يخفى ما فيه ويمكن ان يرجع قول
هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى علمه تعالى ليس علما بانيا او ان الكشف في ان علمه تعالى
بالجزئيات باعتبار وجوده العيني وهو عبارة عن حضورها باعتبار الوجود العيني لدى الحاضر باعتبار
ذلك الوجود زمانيا اي واقع في الآن فان الحوادث لما كانت مختصة بازمنة معينة

كان حضورها باعتبار الوجه العيني مختصا بتلك الازمنة المعينة ولا يخلو الا ان يكون تلك
الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها او حضورها باعتبار ذلك الوجه العيني وعلى
التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود العيني زمانيا اي واقعا في الزمان لعدم العلم المتقدم
على الايجاد لكونه زمانيا ولا تغير فيه اصلا وهو لا اجتماع هو عين ذات الواجب ولا يخفى ان
الجزئيات باعتبار هذا العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار
هذا العلم فهو انما يصح باحد هذين الشقين وبطلان الذين وقع في عبارة المص وبعض الفضلاء واما
تفصيله فلا حاجة فيه الى احد من هذين الشقين وبطلانهما فان الجزئيات قبل الايجاد انما يعلم
على وجه الكلي فان لكل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي منحصر في شخص في وقت الايجاد
يكون معلوما بذاته على وجه يكون مانعا من الشركة فيه الا ان علمه تعالى قبله اختصاص البرهان اصلا قد
عرفت انه علمه بالحوادث المتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مختص بها بان فيه حضور
باعتباره وباعتبار الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوصة بالازمنة كالادوارات والفعلية
التكلم وارسال الرسل ونحوها ماضي وحال ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد اذ يحتاج معه
في الحكمي هذا ان اريد به الحكم القديم لم يناسب هذا الا مذهب الاشعري وان اريد به مطلق
الحكم الحادث او المطلق فلا يدل على ما هو المط والصواب ان يقال ان الحوادث زمانية في وجودها
والتكلم والمضي زمان قبل زمان وجودها والتكلم والمستقبل زمان بعد زمان وجودها والتكلم وفي وجودها كان
علمه ازليا ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات الواجب فلا حاجة فيه الى ذلك التطويل
في بيان ان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد به العلم الزائد
على الذات لم يناسب الا مذهب البعض الذين قالوا بالعلم القديم الزائد على الذات

ولا يناسب

ولا يناسب مذهب المص فالله سبحانه وتعالى عالم عنده الحكيم بجميع الحوادث الجزئية الا انه
في تحقق هذا العلم ولكن لا يختص علمه تعالى في ذلك بل له علم آخر حضوري فان ذلك هو الذي يعبر عنه عند
الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار انكشاف الحوادث قبل الايجاد بالعيني كفر ثم ضعيف
الزمان مع الدليل لا يخفى ان نسبة الزمان الى الحوادث المضي وبحسبها مقتضيا لذات واجب الوجود
بصفة الحقيقية ولا اتصاف بها باعتبار الا الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة وهو
متحقق بلا شبهة كما دل عليه الكتاب العزيز فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له
هذا انما يصح في العلم المتقدم على الايجاد العيني لا العلم بذوات الحوادث باعتبار وجوده العيني
فانه في هذا العلم يتحقق كان وكائن وسيكون بل الحوادث حاضرة في اوقاتها لما كان
كل منها حاضرا في وقته لا يكون حاضرا في الوقت المقدم على ذلك الوقت ولا في المتأخر عنه
كان علمه تعالى بذوات الحوادث المختصة باعتبار الوجود العيني وحضورها الواقعة في ازمنتها
من حيث دخول الزمان فيها تحت او ما فيها الثلثة ففي قوله منه هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات تحت خفاء فيه نعم يمكن ان يوجه بان يحمل تحت التغير عنده على
جميع الحوادث الخارجية كل في وقته لا يتغير فيه لكنه ليس عبارة عن علم الحدوثي الذي هو عبارة
عن حضور الحوادث في وقت وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفاضل تقتضي تفسير
الحضور الحادث الزماني فهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارته قال بعض الفضلاء وهو الحق
قوله انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي ان هذا التأويل غير مرضي عند المص او صفة حقيقية

ذات صفاته في هذا انما يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان يقول
ولا اذا كان عبارة عن الحضور بالذات عند العالم او حضوره فلا حاجة الى الة جسمانية
وخلاصة ما حصل من الكلمات المذكورة ان علم واجب الوجود في الدرجة الاولى هو عين الذات بعلمه بجميع
خصوصيات الجزئيات والكليات كما يعلم بجميع الصور الكلية ولا دخل للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا
كما لا يخفى ولا علم اجمالي تفصيلي الذي بعده هو اعيان الموجودات العينية عندهم ويعبر عنه عند البعض
بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية فهو انما يكون باعتبار الزمان وفيه تغير ما
بحيث لا يوجب النقصان فان ذلك التغير ليس في العلم بالذات بل انما يكون في المعلوم
من حيث هو معلوم فالتغير بالحقيقة وبالذات انما هو في المعلومات وفي العلم انما يكون
بالعرض وبتبعية المعلومات وهذا التغاير من لوازم عدم التغير في العلم القديم وهذا اعز ما
ينبغي ان يعلم ذلك وادل على ما فيه الالباب وبسائطه الاصحاب لتحصيل مسائل العلم وجه
انه في التحقيق ذكر من الدنيا عند الناس هو الكافي والجواب ما مر من ان العلم في
لا يلزم من كون العلم تابعا وغير علة وغير مفيد للوجوب ان لا يكون في الحادث وجوبا لجواز استناد
وجوبه الى امر اخر وكيف لا وقد دل البرهان على وجوبه ولا بد له من علة ونفي العلة المخصوصة لا
يدل على نفي العلة مطلقا ولو سلم ان لو سلم كون العلم علة للحادث ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى
وهذا على الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان في هذا العهد لبعض معلولية العلم وجب الوجود فيه
وواجبية فيضانه فالوجه في الجواب هو ان نفي اللازم المذكور غير لازم لجواز اجتماع الوجوب
بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما انما التنافي بين الوجوب بالذات

والامكان

والامكان بالذات وتفصيله ان في الحادث افعال العباد اولا ووجوب ان تعلق الله تعالى بالذات
من علم الواجب بالمعنى ووجوب انقسامه الاول انما في علم الاسباب التي جعلها اختيار
الفاعل فهذا انما هو الذي ذكره الشارح في شرح رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول وعلم انها تنتسب
بقدرة الفاعل ولا بارادة الحكيم بالجبر وهو غير صحيح مط لان سبب القريب للفعل هو قدرته وارادته
والذي نظر الى السبب القريب حكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مط لان العالم بجملة اسباب
كلها مقدوره ومراده له وبحق قال بعضهم لا جبر ولا تفويض لكنه امر بين امرين ويوافق ذلك
ما قال بعضهم فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا ان لنا قدرة على الفعل لكن لا بالاستقلال
والا بالقياس الى كل فعل ليس لنا قدرة على الفعل الا على المقدور الذي علم واجب الوجود تعالى
صدوره منا وهو ما تحقق الاسباب التي اختيارنا اياه وفي هذا اثبات القول ويمكن اجتماع الوجوب
والامكان باعتبارين فقال الجمهور المتكلمين انها صفة فقال المص في شرح رسالة العلم المستحق
لها بات حيوة قيل ان المعتقد قصد اوصفه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فيما يتصوره
بالعلم والقدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وتصوروه بالحيوة لا سيما هو
اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة ع لسر في ان ما ازاد ما علما
لله وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق
مصنوع مثلكم مردود اليكم والبارئ تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تتوهم
ان لله تعالى زبانيتين فانهما كمالها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا حال
المعتقد فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع انتهى هذا الكلام حق رافع لقول من
زعم ان الصفات حقيقة على الذات ويؤيد القول بان صفاته تعالى حقيقية عين ذاته تعالى قال

الحي هو المدرك الفعال بذاته وهذان الوصفان له تعالى بذاته ومعنى قولنا بذاته ان وجوده تعالى حيوة
فان وجوده تعالى هو كونه بحيث يصدر عنه فعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو الذي يمكن ان يصدر
عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين احدهما ان يكون وجوده هو حيوته والثاني ان لا يكون
كذلك بمعنى زائدا على وجوده كالحيوة الانسان فانه ما لم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف ذلك الجسم بانه
حي فانه لو كان وجوده الجسمية هو حيوة لكان كل جسم حيا وقد عرفت ان انيته تعالى حيوة
فان انيته تعالى هي كونه بحيث يصدر عنه فعال الحيوة انتهى اقول قد مر ان الوجود الحقيقي ما يكون الشي
باعتباره موجودا في نفس الوجود فلما كان باعتبار ذاته موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته
وكذا الحيوة الحقيقية فانها ما يكون الشي باعتباره حيا ولما كان ذاته وحده في نفس الوجود باعتبار
ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته تعالى وكذا الحال في الصفات الحقيقية من العلم والارادة وغيرها فانها
عين ذاته تعالى وتغايرهما انما بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان
الصفات ههنا بمعنى مبادي المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته نعم النسخة المحمول واطلاقه
رد عليه ان هذه العبارات مما لا يعد من اهلها لان الصفات مع ان النسخة المحمول واطلاقه مشترك بين
الواجب تعالى وغيره والحاصل ان الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية
وليست زائدة على الذات وعلم ان الذي عند المصنف هو عين الذات في فصل الكلام ان ٤
الارادة التي هي امر يرجح احد طرفي المقدور على الآخر ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل
في الارادة كما التزمه بعض من المتكلمين كلاهما محال فان قلت اذا كانت الارادة ...
لا احد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على
السوية كما عرفت الا انها باعتبار الذات بدون اعتبار كونه عالما بالنفع وبالنظام الاعلى هو القدرة
وباعتبار

وباعتبار انه علم بالنظام الاعلى هو الارادة المرجحة قال المصنف في شرح رسالة العلم لعل الشيخ ... منع الصدور
والا فالصدور هي التي تسمى بالقدرة وهي لا تكفي في الصدور الا لعل الشي يرجح احد الجانبين على الآخر
والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة وبالداعي وعند القدرة والارادة يجب الصدور
وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت اذا كانت في علية الفاعل للفعل وعلمه
بذلك نفس ذات الفاعل لم يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر
في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلنا الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه
بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه الذي يقابله لا بواسطة ان ذات الفاعل يقتضي
خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله الذي يقابله لصدر عنه ويكفي في عليته وعلمه بذلك عين
ذاته تعالى انتهى اقول حاصل كلام المصنف ان الارادة متعلقة في الازل بوجود الفعل فيما لا يزال في الاوقات
المعروضة فيكون الارادة والتعليق الازليان موجبان لوجود الفاعل الفعل في وقت معين فيما
لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة تؤثر على وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة بوجود الفعل
في ذلك الوقت هو كونه اصلح على ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو بعينه ما قال الغزالي في جواب
الحكماء حيث يسئل الحكماء عنه من مخصص لحدوث العالم في الآن الذي اوجده وليس قبله زمان بعد ان
سئل الغزالي عنه من مخصص مقدار الفلك الاعلى ومخصصات منطقة الفلك ومخصصات مقادير
حركات الافلاك واجاب عنه بان تلك الامور هي مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي
وجود العالم في الآن الذي اوجده فيه ايضا من مقتضيات النظام الاعلى ثم مذهب الاشاعرة ههنا انها مغايرة
فان الاشاعرة لان الارادة قديمة وتعلقها حادثة ولا حاجة الى المرجح في هذا التعليق فان
ترجيح الفاعل المختار جائز بلا مرجح انما الممتنع الترجح بلا مرجح وما يتوهم انه يلزم من الترجيح بلا مرجح

منتف بالتخصيص وان كان حادثا اي ان كانت الارادة حادثة احتاج الى امر آخر حادث ويلزم
التسلسل لزوم ايضا وتعدد القدما لازم على اي حال اقول انه عرفت ان الذي هو عين الذات
عند المصنف مقصوده من قوله ان الارادة غير زائدة على الذات انها عين الذات والا لزم احد
الامرين المذكورين فكلام الشارح ههنا في غاية السقوط وانه قادر على انه تعالى
بالادراك اقول مراد المصنف بهذه العبارة انه تعالى متصف بنفسه بالادراك اي ادراك المسموعات
والمبصرات وساير جزئياتها وهو نفس العلم متعلقه الذي هو المدرك باعتبار الوجه الجزئي على انه تعالى في
الاثبات انه جاء في عبارة الشريعة السميع البصير بمعنى العالم بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودهما
الجزئي ولم يجئ فيها ساير اخواتهما بالمعنى المذكور وقال المصنف في شرح رسالة العلم ولما كان السمع
والبصر الطف الحواس شبها مناسبة للعقل عبر عنهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى
بالسميع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات لغير آلة
ثبت بالشرع انه تعالى متصف بالادراك يثبت انه تعالى عالم بجميع المسموعات وغيرها بذاته
فكان بذاته عالما بالمسموعات والمبصرات وساير جزئياتهما بالوجه الذي يدركها الحواس
فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته بدون احتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة
اي الآلة غير ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا هذا التحقيق لا يناسب عموم عبارة
الماتن بل المناسب ان يقال غير ان السمع يدل على انه متصف بادراك جميع المحسوسات وهو فرع
العلم المطلق والعقل دل على استحالة الآلة فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات باعتبار
الوجه الجزئي وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات وكذلك عالم بجميع المذوقات والمشمومات ومدركات
اللامسة وهذا الحكم لابد فيه الى اقول لما كان معنى كونه تعالى هو الادراك الفعلي كان
لا محالة سميعا بصيرا بمعنى انه مدرك بجميع المسموعات والمبصرات وحاصل هذا الدليل ان كمال

الحيوة

الحيوة لا سيما مع كونها التجرد نقيصي ادراك المسموعات والمبصرات بل ادراك المحسوسات ولا خفاء
في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى وبهذا ثبت انه تعالى سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور
فان قيل فحينئذ هذا الدليل العقلي يدل على كونه تعالى مدركا وسميعا بصيرا بالمعنى المذكور قلت نعم
الفاظ الادراك والسمع والبصر انما يكفي بالسمع كما مر والا اثبات معانيها المذكورة في صفاته تعالى
فيكون بالعقل ايضا وما ذكره السيد المدققين من انه لاشك ان الاسماع والابصار لو كان مخصوصا
في العلم بالمعنى الاعم وان تخصصهما انما هو بانكشاف معلوميهما لوجه مخصوص بهما
وان السمع والبصر وما يضيف الشي بالسماع والابصار ولما ثبت ان الله تعالى عالم بجميع
الاشياء من جميع الوجوه بذاته فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس
فيتكلم له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين
من العلم اللذان هما الاسماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر ومعنى هذا ان يصدق عليه السميع
والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع والبصر كالعلم نفس الذات
ولا تغاير الا بالاعتبار وهذا الكلام حق وهو بعينه تحقيق المصنف في جميع ادراك المحسوسات على ما مر
الاشارة اليه ولا غبار عليه على ما قرره المصنف في الجزئيات على الوجه الذي هو مغاير من نقره لا
المشتركة موجودة في الخارج ولا على الوجه الذي فسره السيد المذكور من ان مع الشركة الكنفي
في نحو الادراك الحسي فكلامه المذكور معتبر كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان انه تعالى
في لا خفاء في ان صفة الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقص والآفة على الواجب الوجود
ولا حاجة الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب ودم

الحواس ووافقه المصنف لكن نفس السمع العلم بالمسموعات و البصر نفس العلم بالمبصر كذا في المواقف فكونهما زائدين
على الذات فانهما عنده نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك للمبصرات بذاته هو البصر
ومن حيث هو مدرك بالمسموعات بذاته هو السمع وما قيل من انه لا يظهر وجه ارجاع هذين الى
لخصوصهما في العلم دون سائر الصفات مع ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاختصاص
الى الله انما هو في حقنا فان الباري تعالى مدرك للمسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي بذاته بناء
على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى مدرك للجزئيات بالوجه الجزئي لما ان الباعث على تخصيص هذين
الادراكين بالرجوع الى العلم بطريق الظاهر انهما زائدتان على العلم كما في سائر المحسوسات فانه يرجع ادراكها
الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذائق والشام واللامس فالحكم برجوعه
الى العلم وبسبب شعوري بالبحث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شمته وطريقته المحافظة على ظواهر
النصوص لا يخفى ما فيه فانه اذا كان ادراك سائر المحسوسات الذي هو غير المبصرات والمسموعات راجعا
الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى وقد لكن
هو وجه ارجاع الابصار والسماع الى العلم المخصوص فان مجرد الصدق لفظي السمع والبصير في الشرع
على الله تعالى لا يكفي في العلم بهما صفتان مغايرتان للعلم فيمكن ان الابصار والسماع فيهما
ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بآلتين مخصوصتين بعلم لسمعنا اثباتهما للباري تعالى
بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته فيكون راجعا الى العلم
وذهب بعض المتكلمين الى ان ويستدلون على مطلوبهم بانا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا
علما تاما ثم رأيناه فانا نجد بين الحالين فرقا ضروريا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل
على امر زائد مع حصول العلم بذلك فذلك الزائد هو الابصار والجواب ظاهر لان ذلك الفرق

لا يمنع

لا يمنع كونه علما مغايرا لسائر العلوم فان فيه من افراد العلوم زيادة خصوصية ليس في غيره واما ما
قيل من ان هذا الاستدلال انما يصح لو امكن العلم بمتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو ليس كذلك
لان الحس لا يتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصيتها لا بطريق الاطلاع ولا سبيل الى ادراكها بهذه
الحيثية سوى الحس فليس بشيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع كما في جمهور
بدون الحس كما مرت الاشارة اليه غير مرة فدفع هذا الاستدلال ظاهر و هو واجب لكن كل منهما
صفة قديمة هذا الاستدلال بناء على المصنف والا فلا يخفى ان كلا منهما نفس ذاته الوجود له متعلقات
حادثة كالعلم والقدرة وعمومية قدرته تعالى في ليس لكن قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات
ومن جملتها الفاظ الكلام الدال على المعنى المراد لا الخبر لا عليه فعموم قدرته يدل على الكلام دون
القائم وهو معنى التكلم الثابت بالشرع فثبت الكلام كله بمعنيه احدهما التكلم والثاني ما به التكلم
نحو كلمت كلاما بكلام وفيه احدهما ان كلامه صفة له تعالى فقد عرفت ان الكلام معنيان
فعلى المعنى الاول انما يصح القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان التكلم الحقيقي نفس ذات
الواجب تعالى عند المحققين فيكون قديما بلا تعدد القدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا قياس الاول لكذب الصغرى فاضطروا الى القدم لاحد القياسين في لا حاجة الى
القدم فيه بل يكفي الحكم بحدوث الكلام في القياس الاول على معنى التكلم وفي الثاني على معنى ما به التكلم كما عرفت
والحق انه الله خلق بارئ ذلك القياسين انما نشأ من اشتراك اللفظ وحمل الكلام المذكور
فيهما بمعنى واحد توهم ان حكم الحدوث الذي فيه فالحنابلة في لوائح قبل لعلهم لم يعرفوا
معنى القديم وحسبوا ان السنة الحدوث في كلامه تعالى اهانة او تكون تلفتهم من طلب الحادث على المصحف

ولو ابقوا لابد ان لا يتوهم حدوث الكلام النفسي القائم بذاته تعالى وقيل انما كلفوا بالقول بان
كلامه تعالى مخلوق لفظ المخلوق مشترك بمعنى آخر هو انه بمعنى مختلق لم يجوزوا اطلاق مفترى
هذا اللفظ عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على الثاني مرادهم منه المحدث لانهم اعترفوا بان هذا
المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي غير مفترى حذرا عن الجلد والغلاف فنسبوا اليهم انهم قالوا مفترى
بقدمه واقول مراده ان قول الحنابلة ايضا باعتبار الثبوت ولا منع للثبوت باجمعه
الثابت بتلك المذكورة او بالثبوت بان مرادهم بقدم الكلام قدم علم الباري تعالى ولهذا قالوا بقدم
الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا وان لم تكن الاعراض عين الثبوت فانه جار في اكثر المذاهب
الباطلة والتعرض له انما نشأ من التعصب المبعد عنه اهل الحق حتى قال بعضهم في كفر من
عجبا بأهم لقد بلغ عنهم الحسبان الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهذا هو الكتاب
لا حدوث النقش وتلك المذكورة لبعد صدور هذا الحكم المذكور عن اهل سنة والكرامية
وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف ومخالف لما
في شرح المقاصد فانه حكى المصنف عنه قال فيه لما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من
بعض وان مخالفة الظاهر اشنع من مخالفة الدليل قالوا بان المنتظم حادث قائم بذاته تعالى
ولكن المنتظم قول الله تعالى لا كلامه تعالى فان كلامه تعالى هو قدرته على التكلم وهو قديم وقوله تعالى
حادث لا محدث فان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة وان
كان مباينا للذات فهو محدث ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على التكلم انما هو الكلام
بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في غيره اي خلق الكلام على قصد الدلالة
في عنده تعالى وعند المعتزلة الغير فالمفهوم منه انه بمجرد الخلق لا يلزم التكلم كما يلزم من خلق كلام زيد

عند تكلمه

عند تكلمه على ما هو مذهب الاشعري تكلمه تعالى ولا يخفى عليك ان التكلم على ظاهر هذا التعريف
ليس من الصفات الحقيقية ويكون حادثا وهو على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه مراد
مصدر تأليف الكلمات او القدرة على ذلك التأليف وخلقه فحينئذ هو نفس ذات او وجب عنه
المحققين فانه تعالى بذاته قادر على تأليف الكلمات لكنهم قد جوزوا في صغرى القياس الاول
هذا اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على معنى التكلم اذ على تقدير هذا الحمل يغير القدح الكبرى
القياس الاول ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الغير الحقيقية اي ايجاد الكلام بالفعل ويقدح الصغرى
منه ان اريد بالتكلم ما هو من الصفات الحقيقية والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات
هو اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا ان قولهم
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان التكلم تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف فيرد عليهم ان
التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات والحروف وانه لا معنى لقولهم هو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف الا ان الحروف على ظاهره ولا يخفى انه يصح في هذا التقدير الحكم بانه معنى قائم بذاته
وانه قديم ان اريد بالتكلم المعنى الاشعري الذي هو القدرة على تأليف الكلمات وان ارادوا ما الكلام
المذكور ما به التكلم فلم يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان الموجودات في
المشهود العلمي قائمة بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به التكلم ليس في نفسه الا ما في
المشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان الكلام بهذا المعنى متعدد باعتبار ذاته كما الالفاظ الدالة
عليه فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا ولا تنقسم الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء
فانما هو بحسب التعلق فان هذا الحكم انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به
العلم الاجمالي الذي هو عين الذات بحق والعلم الاشراقي الذي هو متفرع عن ذاته تعالى ولا يخفى ما فيه او يقال

وبالجملة نحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول الكلام اللفظي المركب
من الحروف من دون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى لدوام المعقولية وذلك
الرجوع للاصح نحكم بقيامه بذاته تعالى ثم لو قالوا بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح ارجاع
المذكور وح لا نزاع للمعتزلة معهم الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الذي هو الزائد
في التعقل   وقد جوز صغرى القياس الثاني ولنعلم انهم لم يقدحوا في صغرى هذا القياس اذا
اذا اخذوا الكلام الذي هو موضوع فيها بمعنى الكلام اللفظي وانما قدحوا فيها اذا اخذوه بمعنى
الكلام النفسي فهم يصححون القياسين المذكورين ان حملوا الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام
النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني بمعنى الكلام اللفظي وحاصله ان حمل المذكور في الدليلين
بمعنى الكلام النفسي قد جوز صغرى القياس الثاني وان حمل بمعنى الكلام اللفظي قد جوز صغرى القياس
الاول وان حمل معناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا   لان الكتابة تصوير اللفظ
قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه ان يكون المكتوب اللفظ فان
نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس بنقشه ومن البين ان المنقوش ليس فرسا بل نقشه
المشعر به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشعر به لا نفسه اقول لا خفاء في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا اي مصورا البتة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ مستلزم لكون
المكتوب عبارة عن المصور وهو ظاهر ان العادة جارية بان يقال ان الالفاظ مكتوبة وارادوا
من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة ومقتضى هذه العادة هو ان الكتابة تصوير اللفظ
والا في الحقيقة الكتابة تصوير الصور الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ والدليل حاسم نظير
بالنقش الكتابة كالنقش في اثبات الفرس ونحوه   وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن

فيز

فيندفع بهذا الجواب نظرا اما اولا فلان المعتزلة لم يقولوا لانه ظاهر على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد ومن البين ان
القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة قد قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا انه موضع جواب
ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لان المورد ان الكلام
في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران
كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الالفاظ والعبارات وهي ليست بقديمة في نفسه
كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهو من الاعيان الموجودات كاسماء الله
ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يتصور
تعقلهما بذاته تعالى وقيامها بغيره وجه وجيه فهو اختلال هذا الجواب ليس جوابا عن ان القياسين
المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى منحصر في الالفاظ
والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن والكلام
يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى الدليلين ولا يخفى عليك
حال قوله ومن البين ان القياسين المذكورين المتعارضين جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس
الثاني كما لا يخفى فيلزم منه انهم قد جوزوا صغرى القياس الاول واما ثانيا فلان
مدلول الكلام اللفظي فهو ممنوع بان بقاء المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني قد اثبتوا
الثبوت بدل الوجود الذهني فمسميات الالفاظ والعبارات مندرجة عند هؤلاء في الاعيان الثابتة فهي عندهم

قديمة باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى كما في قيام العلم بها بان الثابتة بذاته تعالى مقوله فهو من
اعيان الموجودات كالسماء والارض ثم نعم يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف
يصح القول بانه امر واحد ازلي ويتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما في نوع التصحيح منهم كما مر
وسيأتي فيحتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او نقول المراد بمدلول الكلام اللفظي
مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تأليف الكلمات فان ذاته تعالى بذاته قادر على تأليف الكلمات
والفاظها ويرجع الكلام النفسي الى التكلم الحقيقي الذي هو عين الذات ويصير النزاع لفظيا
ولكن احد منا يسمع كلام الله تعالى ويدل عليه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله فنحن وان سمعنا كلام الله لكنا لم نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى ع فانه سمع
من الله تعالى اي يكون ملقي الكلام الذي سمعه موسى ع هو الله فهذا هو وجه خصيص موسى ع بانه كليم الله
وهذا اخذ منه الوجه الاخير من الوجوه الثلثة المذكورة ان لم يذكر فيه قوله من جهته وهو معتبر في كل
من الوجهين الاخيرين انه سمع كلامه الازلي لا حاجة الى التقييد بقوله الازلي بل لا معنى له الا باعتبار
ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب اليه بعض المتكلمين او له علم ازلي هو
عين ذات الواجب تعالى فيكون بمعنى قوله كلامه الازلي الكلام الذي كان العلم به ازليا فيكون
الازلي وصف الكلام بحال متعلقه وهي حاصل ان المسموع ليس ذات الكلام بمعنى ما به التكلم وهو النفسي
ازليا الا ما جرى لنا في بيان المذكورين هي ربانية الكلام اللفظي بل جميع الموجودات فلا حاجة
الى ما ذكره في هذا الجواب وهي حاصل ان الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود العلمي
له معنيان احدهما اللفظ الدال على المعنى المراد بالفاظه باعتبار الوجود المثالي البرزخي على نحو ما يسمع

في المنام

في المنام او الوقع على نحو الالهام المتعارف وثانيهما المعنى الذي هو المقصود بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه
وهذا هو الكلام بالحقيقة عند الغزالي ونظير هذا ما قال من ان حقيقة الحمد هي اظهار الصفة الكمالية
سواء كان باللفظ الدال عليها او بالفعل فان اللفظ الدال عليها انما هو حمد باعتبار الدلالة عليها
وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه حمدا فمعنى هذا انما يكون الكلام اللفظي عنده كلاما باعتبار انه دال
على معنى هو المراد بالذات بالقاء اللفظ بحيث لو امكن القاء هذا المعنى بدون القاء اللفظ لكون كلاما
وافادة التكلم فليس خصوص اللفظ شرطا في الكلام والتكلم فان قلت اطلاق الكلام عنده مشترك
لفظي بين الكلام اللفظي وبين الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك
معنوي بينهما او مجازي وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف وايضا سمع موسى ع
الكلام الذي بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول والدليل على انه سمع
الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول فهو على ما اقول ان اطلاق الكلام بمعنى ما
به التكلم على اللفظ وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه ما ينبئ عن الواقع
او يشعر عن الطلب ونحوه سواء كان ذلك بالانباء والاشعار بلا واسطة كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ
الدالة على المعاني المنبئة عن الواقع كالقضايا العقلية او المشعرة عن الطلب او التخيير او التمني كالانشاءات
فعلى هذا التحقيق للكلام المطلق بالاشتراك المعنوي ثلثة اقسام اثنان بلا صوت وحرف ومن
نظر الى ان معاني الالفاظ المنبئة عن الواقع او المشعرة عن الطلب او التخيير او التمني ونحوه بلا واسطة
حكم بان استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال
الاشعري ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومنهم من ذهب الى
عكس ذلك كالمعتزلة فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ انما بطريق المجاز

كما هو رأي المعتزلة او الحقيقة بان يكون حقيقة في الكلام كما هو مختار الغزالي او بان يكون مستعملا
في الالفاظ بالمجاز كما هو المشهور وكما هو رأي بعض وسيجئ تحقيقه ان شاء الله الحكيم واما الجواب عن الثاني
فهو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع بالحضور على ما القي اليه الكلام بالمعنى المذكور الذي يتعلق
المتكلم الذي هو القاه واما الجواب عن الثالث فهو ان يقال انه تحقق لموسى كلا السماعين
فانهما تحققان معا ما دام الملقى اليه متعلقا لطرف الملك المتماثل واما اذا لم يكن للملقى اليه تعلق
بابدانها فانما تحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني وهذا هو مقام يتمناه العارفون واما الجواب
عن الرابع فهو ان يقال لعل ما ذكره لم يستمع موسى على كل حين له اذن سامعه على تقدير كونه
في زمانه فان قيل جاز ان تحقق الكلام المسموع بالالفاظ بايجاده تعالى اياه في الهواء اقتضت
على تقدير هذا التحقق حيث السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عليه السلام سمع من جميع الجهات
وهي حال ان المتكلم في الاذن انما يتعلق بالالفاظ اولا وان كان المقصود [illegible] منه تلقي المعنى
حتى يسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ اولا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت قائم بالهواء واما المتكلم
بالنسبة الى الله تعالى في الوحي فانما هو القاء المعنى اولا ثم القاء الالفاظ باعتبار الوجه الذي يليه
ويلبس الملك المنزل [illegible] ان يلبس الالفاظ تبعية القاء
المعاني [illegible] وذلك الجواز هو [illegible] متعلقات لكلام [illegible] على عكس متعلقات
لكلام الذي [illegible] في علم ذلك واما الالهام [illegible] الذي [illegible] الالفاظ المتعلقة به بعد
القاء [illegible] هو القاء المعاني [illegible] القاء الالفاظ الدالة عليها كما يرى في الكتب
وانه [illegible] التحقيق ان [illegible] وبيان المراد [illegible] الدالة على الرؤية
وهذا [illegible] لا يخفى عليك [illegible] على ما قرر ان السماع والرؤية

انتهاها

انا اما فسماع [illegible] الاطلاع الحضوري مع [illegible] بغير الصوت كلفني سماع غير الصوت
والحرف [illegible] فقد عرفت ان [illegible] السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمتكلم على ما يلقي اليه فان
قيل [illegible] هذا الاكمال لخرق العادة [illegible] فيه فما معنى ما في هذا المقام ان هذا الطريق خرق العادة
قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع المتكلم على المعنى الذي [illegible] المتكلم بدون الاطلاع
على الالفاظ الدالة او لانه يطلع على الالفاظ لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان يطلع
المتكلم على المعنى بعد ان يطلع على الالفاظ الدالة عليها من جهة مخصوصة وثانيها انه [illegible]
[illegible] في انه اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت متحققا في الاعيان
لان الصوت باعتبار الوجود العيني انما يقوم بالهواء [illegible] فلا يسمع الا من جهة
مخصوصة فعند [illegible] هذا الجواب الى الجواب الذي [illegible] ان المعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود [illegible] المثالي فان حاصل الجواب الاول ان المسموع هو الصوت والحروف موجودين
في الاعيان ولهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما يسمع من جميع
الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا المسموع ان
حكم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المنام من الاصوات فانه انما هو
صوت موجود بالوجود المثالي [illegible] الا باعتبار العبارة نعم لو حمل
الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع هو الصوت [illegible] لا باعتبار وجودها
العيني او المثالي كان مغايرا للجواب الثاني [illegible] بان يكون حاصل الجواب الاول ان المسموع انما هو المعنى
الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها المثالي وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو
الالفاظ باعتبار وجودها المثالي وحاصل الجواب الثالث ان المسموع هو الالفاظ الموجهة في الاعيان.

بايجاده فهو بدون كسب المخلوق و لعل شبهه حمل الجواب الاول على هذا المذكور وثالثها انه يسمع
هذا الجواب ليس بموافق للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة
المشهورة والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم فمن يحضر فيه
فالحق هو الجواب الاول المنقح للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود الخارجي الذي هو
المتحقق في الهواء المنسوب الى الوحي قبل ظهوره في السنة الانبياء وايجاده تعالى فيه وان جاز مقارنته
له باعتبار تجرده الى تمام الحقيقة وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك في هذا الاختراع الذي
اما ان يكون في عالم الملك او عالم المثال او عالم الملكوت وعلى الثلثة استعارة اللسان انما يكون
على سبيل التشبيه وجميع اقسام الامثلة وقع على ظاهر كلام اهل الشريعة واما الحكماء المحققون من المتكلمين
فهم القائلون بالقسمين الاخيرين في الكلام المنزل لا لانه لا يكون بالصوت القائم بالهواء ضرورة ان
الانزال في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثالي المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان وجود الالفاظ
في عالم الملكوت انما هو بوجه ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال بوجود ظلي مثالي وهو الوجه الذي
يسمى الاسم فيتوقف في عالم الملك من اللسان المنسوب اليه فاعلم ذلك وهي حاصل ان الكلام اللفظي له اربعة
اعتبارات لكل اعتبار منها الحكم عليه بان له كون اخر الوجه وان كان باعتبار الاخر واحدا باعتبار انه قائم
بالهواء وبهذا الاعتبار موجود في الاعيان وليس له جزء قار في الوجود وثانيها باعتبار تحققها في
الهواء اللطيف الذي يسمى بعالم المثال ويكون له في هذا العالم حدوث بالتدريج وبقا بجميع اجزائه
واما انه يمكن ان يكون له حدوث في هذا العالم دفعة كحدوث النقش في الورق دفعة نشمعة من وضع
خاتم المنقوش عليها فهو محتمل عند العقول وادعى البعض وقوعه وثالثها باعتبار اندراجه في العلم
في عالم المجردات وتحققه في هذا العالم دفعي حدوثا مع البقا ورابعها باعتبار اندراجه في العلم
السابق على الممكنات وبهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا بكونه مخلوق وكان سائر الممكنات

شركه

ثم لكل في ذلك الاندراج بجميع ما يندرج في هذا العلم الاجمالي الازلي الذي هو عين الذات عند المحققين المتعلقة
المتعلقة بالمعلومية بهذا العلم وفي مرتبتها الكلام اللفظي العيني الذي هو منشؤه وراء المعلومية وهو كونه
متعلق التكلم الازلي الذي هو عين الذات ومغاير باعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من سائر
الصفات الحقيقية التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج
في الحقيقة كانت الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان والمجردات
ولذلك كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث يستعار فيه الكلام الحقيقة وهذا هو منشا لما اختاره
محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري في ان الكلام النفسي عبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها في المبدأ
لكن لا يصح الحكم بانه قديم الا باعتبار اندراجه في العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى فيكون
بالحقيقة العلم به الذي هو عين ذاته تعالى قديما ولا نزاع للمعتزلة في ذلك بل نزاعهم انما هو في كون
الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو عين الذات الواجب تعالى
وليعلم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معنى الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكية عن
الامور الخارجية او مقتضية للطلب او مشعرة للتمني ونحوه وهو ايضا لا يصح الحكم عليه بانه قديم باعتبار
ذاته نعم يصح الحكم على العلم به اي العلم الاجمالي المقدم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى
بانه قديم فمراده بالكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية او الكلام الحقيقي الذي هو الصفة
الازلية الحقيقية انما هو مبدأ التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى والقران من حكم
ان الكلام النفسي قديم انما اراد به مبدأ التكلم الحقيقي الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير
زائد على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تقتضي القاء الكلام الى الغير فالتكلم الحقيقي عبارة عن

ذاته تعالى من حيث انه يقتضي القاء الكلام المعنوي او اللفظي الا انه لا يصح ان يكون مخاطبا وهذا غير العلم والقدرة
وغيرهما من الصفات الحقيقية باعتبار   احترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قد عرفت ان
الكلام الحقيقي الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي القاء
الكلام اللفظي ومعناه الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى
فلا يكون معنى الكلام الحقيقي الازلي الكلام الحقيقي الذي هو ازلي العلم فوصفه بالازلي وصف كاشف
متعلقه في علم ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى الثالث كاف في الاعتذار المذكور فلا حاجة فيه الى
اعتبار المعنى الثاني الذي فيه ارتكاب تجوز في الوصف بالازلية لكن قوله على ان اطلاق اسم المدلول
لا يلائم الا المعنى الثاني   والجواب ان كلامه تعالى في الازل تحقيقا وذلك لان معنى كلامه تعالى
في الازل انما هو التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي بما يتعلق به التكلم وهو ايضا
غير زائد على ذاته تعالى   وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام اللفظي قد عرفت
ان يحق لنا ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم الحقيقي او بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي
وبذلك يندفع التغير الذي ذكره   وكذا القول بان المصنف بمعنى الاجمالي في ان المصنف
بالمعنى ومقابله هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ بالحقيقة وتبعية الصفة باحدهما يتصف اللفظ
الحادث به فيكون مدلول اللفظ اي ارشادا الدلالة فالمدلول الذي هو ازلي ليس ازليته
الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى ووصف المدلول بالازلي انما هو وصفه
بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا تغير ح وسيأتي بيان ذلك   دون المعنى القديم ولا شبهة
في انه لا معنى للقديم غير العلم الاجمالي بمدلول الالفاظ وبهذا توجه حال كلامهم على احد من   للمعنى
المذكورين ولعل مرادهم بمدلول الكلام اللفظي انما هو المدلول الالتزامي الذي هو كلام بمعنى

التكلم

بمعنى التكلم فح يكون الكلام الازلي الواقع في كلامهم انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على
ذاته تعالى فح يندفع التغير المذكور عن كلامهم بالكلية   واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان هذا صريح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى
عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا المعنى لا يصح الا باعتبار
هذين المعنيين في الحصر   قلت هو اراد انه مرادهم لا يخفى عليك ان هذا انما
يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد المعنيين المذكورين في نقل كلام الاشعري ان الواجب
الوجود لذاته متكلم في الازل ولا يحتاج في التكلم الى امر زائد على ذاته تعالى فذاته تعالى من حيث يقتضي القاء
الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم فان ذاته كاف في احضار ما به التكلم وكذا في ذاته
تعالى علم اجمالي بما يتكلم به فذاته كاف في التكلم واحضار ما به التكلم فما به التكلم له نحوان في الوجود باعتبار وجوده
في المعلوم ما بالعلم الذي هو غير زائد على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو الصورة الذهنية
او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج الى اللسان وفي ما به التكلم يحتاج الى الخيال او مادة حكمه
واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم الى الغير فهو بذاته متكلم فتكلمه تعالى غير زائد على ذاته ولا يحتاج
ايضا الى امر زائد على الذات في العلم بما به التكلم بنسبة ذاته تعالى الى ما به التكلم كنسبة الصور الخيالية
للالفاظ الينا فذاته تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ
ومعانيها نحو من الوجود الاجمالي ووحدة باعتبار لو تأملت يرجع ذلك الوجود وتلك الوحدة الى العلم
الاجمالي بهما ولذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شاهد للفظ والمعنى فيكون كلام الله تعالى هو الكلام
النفسي باعتبار انه ثابت في صقع الربوبية في مكمن الغيب كالحروف الغيبية المعبر عنها بالعلم الاجمالي
وتنزيله عبارة عن تعلق الظهور به في عالم الممكنات والشهادة وهذا ماخوذ من كلام الشهرستاني

في تصحيح كلام الأشعري وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعهم ليس إلا في إطلاق معنى ما
به التكلم على علمه تعالى الإجمالي بما به التكلم بالحقيقة وهم مخطئون في ذلك غاية الخطأ لأن الأشعري أثبت لذات
الواجب تعالى تكلمًا أزليًا غير زائد على ذاته ولا تكلم الأزلي ما به التكلم يتعلق وذلك التكلم في الأزل
وهو الكلام الأزلي وكفى في تحقق التكلم الأزلي علمه تعالى الأزلي بما يتكلم به فالعلم الأزلي بما يتكلم به
هو ما يتعلق به التكلم الأزلي ولا نعني بالكلام النفسي إلا ما يتعلق به التكلم وفي هذا التوجيه بحث فإن التكلم
الأزلي لا يتعلق إلا بما هو معلوم بالعلم الأزلي وههنا تأويل كلامه أن لا يتحقق في الأزل إلا التكلم وما
به التكلم وهو الألفاظ الموجودة في الأعيان وعلم تلك الألفاظ وهو الكلام النفسي فالكلام النفسي عنده
ما يتعلق التكلم بمعلومه ولهذا أطلق الكلام الأزلي على العلم بالكلام اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا
الإطلاق أيضا مما لا ترضى به المعتزلة وأيضا على تقدير صحته إنما يصح في العلم الذي هو على المعلوم
لا العلم الإجمالي المذكور والغرض من هذا التطويل أن كلامه بلا تأويل يأبى عن المعاني المذكورين
في معنى الكلام الأزلي لا يصح أيضا   وهذا الجواب مشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في التحقيق
نظرا الى ان ح   أن ذاته تعالى بحيث يقتضي التكليف والأمر بعد إيجاد المكلفين فمن ذاته تعالى بذاته يقتضي التكليف
ولأن ذاته منشأ التكليف حكم بأن المعدوم مأمور في الأزل بمعنى أن منشأ الأمر متحقق في الأزل
الأمر ح   ومن نظر إلى الاستمرار الأزلي وهو منشأ الأمر إلى زمان وجود المأمور وأنه بعد وجوده يصير مأمورا
بالفعل حكم بأن المعدوم ليس مأمورًا في الأزل   ولا شك أن الكلام لا يجمع هذه الأدلة
إنما ينقبض في الكلام اللفظي باعتبار وجوده العيني وفي معناه باعتبار كونه مدلولا له بالفعل وجميع
الأجوبة مبنية على أن الكلام الأزلي هو التكلم الحقيقي الذي هو أمر واحد غير زائد على ذاته تعالى
أو العلم الإجمالي بالكلام مع تغيره بأنه الكلام للإعلام وهو أمر واحد غير زائد على ذاته
تعالى عند المحققين   فيصح إيضاح الأدلة أن التكلم بمعنى خلق حروف الدالة والله ولي ان بني

بمعنى

بمعنى خلق الكلمات الدالة على المعاني ويعلم أن التكلم بما ورث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
الإعلام فلمعنى ظاهر وهو أمر اعتباري وأما التكلم القديم فهو كون ذاته تعالى بحيث يقتضي إلقاء
الكلام إلى الغير فظاهر حادث وجوده وهذا هو الكلام الأزلي الذي هو صفة لذاته تعالى وهذا صفة
غير العلم والقدرة   والأشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من أوجده وأول الغلط أن المتكلم
إنما اشتق من التكلم بمعناه بحسب اللغة إنما هو من قام به التكلم فالمتكلم من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم فإن ما به التكلم باعتبار الوجود العيني إنما قام بالهواء لا بالمتكلم بل إنما قام به إيجاده وإلقاؤه
إلى المخاطب للإعلام   لا من أوجد الكلام ولو في محل آخر لا يخفى أن إيجاد الكلام لقصد الإعلام فالكلام
والإعلام هو التكلم ومرادفه فإن المتكلم من أوجد الكلام أي المتكلم من أوجد الكلام على قصد الإعلام
والإعلام   للقطع بأن موجد الحركة في الجسم ليس ما فيه فإن المتحرك ما قام به التحرك لا ما قام به التحريك
ولهذا لا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا والأمر هاهنا كذلك نظرا اليهما   بل قد علمت أن موجده
لا يخفى ما فيه فإن الإيجاد والمأخوذ في تعريف التكلم هو الإلقاء على قصد الإعلام سواء كان إيجادا
حقيقيا أو لا وفي الصورة المذكورة الملقي هو المتخيل فإنه يقصد الإعلام بإلقاء الكلام وإن كان
موجد الكلام هو الله تعالى   فالكلام القائم بذات الباري تعالى قد عرفت أن الكلام القائم
بذاته تعالى هو بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم وهو الألفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على أمور
بناء على التعميم المذكور في شرح كلام الغزالي فإن كلا منهما حادث   فالمعنى الذي يجده في نفسه و
يدور في خلده لا يخفى ما فيه فإن هذا المعنى أيضا يكون حادثا فكيف يصح أن يقوم بذاته تعالى
كالألفاظ وعلى هذا يقع الكفار على المصير فيه درجة في موقعه فإن إطلاق الكلام على معاني الألفاظ
الحادثة غير معقول وهذا معنى قول المصنف والنفسي غير معقول أي الكلام النفسي القديم وهو معاني الألفاظ غير

معقول فان فسر مراد من قال بالكلام النفسي القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلنا هذا تأويل
في ارتكاب مثل هذه مقالة تخصم المحق تشم منه رائحة النفسانية و التعسف و لهذا قال
بعض المحققين ان في قول المص و اما النفسانيا غير معقول حيث لم يقل و كلام النفس او النفسي بما
لطيف اي ان اثبات هذا الكلام بارتكاب التمحل الذي هو نفسانية و تعسف وقد شرحنا
في مبحث المسموعات في اوائل هذا وذكرنا في ذيل المبحث المذكور ان المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم
بنفس المتكلم مغاير للعلم صورة الاخبار عما لا يعلم هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن
مطلق ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا المعنى ليس مغايرا للعلم بمعنى الادراك المطلق وقد استوفينا
الكلام في حاشيته المتعلقة بهذا البحث المذكور قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم
الاصحاب اي اول لو كان ما عنت بهم الاصحاب مجرد ما ذكره الشيخ ان محمل كلامه بان مراده بالكلام
الذي هو المعنى النفسي الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يقتضي القاء الكلام الى المخاطبين
وقد صح كلامه بلا تأويل بما ذكره صاحب الموقف و بعض ما عنت بهم الاصحاب ما ذكره مع
ضميمة اخرى وهو القديم عنده هذا انما يصح ان لو كان المراد بمدلول اللفظ المدلول الذي
الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر واما المدلول المطابقي فلا يخفى ان الفرق بينه وبين اللفظ
في كونهما حادثين في التأويل الى العلم فان اللفظ مثلا قال فرعون والمدلول المطابقي سيان
في الحدوث واما العبارات فانما ليس كلاما مجازا الا بدلالتها على الاول المتبادر والمشهور في
استعمال الكلام انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذه علامة كونه حقيقة فيها ولهذا قال المص
في شرح رسالة العلم لا معنى للكلام الا هو المؤلف من الحروف المسموعة الدالة بالوضع على ما قصد والدلالة
عليه لتحصيل التفاهم بين اشخاص النوع ودفعه لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني والقدر بترتيب
تلك المواضع في الذهن حتى يمكن تبيين الكلام منها فمعنى الكلام كالمنطقيين يطلقون

اسم الكلام

اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن و بعضهم يطلقونه على ذلك العلم و المتكلمون يصفونه تعالى بالكلام بورود الشريعة
بذلك او لولاه لتوهم العوام نوع نقص فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قديم
غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن الطائفة المسموع
ومنهم من قال انه مؤلف مسموع و الذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يفكرون في شيء فوق الهم
اقول فيكذا يقوله الكلام الى ان من قرر المعنى بالمغايرة لهذا المعنى او استعمال الكلام
والكلمات فانه مجازي كمعاني الالفاظ و الموجودات العينية و العلم بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع
وكلمته القاها الى مريم وقال اليه تعالى يصعد الكلم الطيب وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه ان كلام
الله الحق و كما قيل من ان لبسايط الموجودات حروف و مركباتها كلمات قال قلت يمكن اثبات
اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ و المعاني فان
كلامية الالفاظ الموضوعة انما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او عن الطلب و نحوه
كما في الانشائيات و تلك الحكاية و ذلك الاشعار انما يوجدان بالذات في معاني الالفاظ و بذلك
يعلم ان كلا من الالفاظ الموضوعة و معانيها كلام و ايضا الكلام الذي ينقسم الى الامر و الخبر و الانشاء
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر ما يحتمل الصدق و الكذب و الامر ما يقتضي الطلب
و الصدق و الكذب انما يعرضان للمعاني بالذات و كذا اقتضاء الطلب و نحوه انما هو من عوارض المعاني
وايضا اذا تنازع الامر بالقيام مثلا بالعربية او بلغة اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلف بالعبارات
و هذا هو الباعث للحكم بان الكلام الحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة فلنا ان كلا من التقديرين
المذكورين لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة للذات الحق و قديم الا بتأويله الى العلم الاجمالي كما اختاره
الطائفة المشار اليها بقوله و منهم من قال بانه هو العلم او الى العلم به مع ضميمة اقتضاء الذات للقائه

الا المخاطبين كما ذهب اليه طائفة من الحنابلة بقوله ومنهم من قال بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف
ولا مسموع اما من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد على العلم فلذلك صح الا على مذهب منهم
من قال العلم التفصيلي القديم وكان معنى زيادته على العلم انه ضميمة وقصد الى المخاطبين وقوله ومنهم
من قال انه مؤلف مسموع اشارة الى ما اختاره من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون اشارة
الى مذهب الحنابلة وقوله لا يتفكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا يفهمون معنى الحدوث والقدم
فيكون الكلام النفسي عنده امرا مشتبها لا هو داخل عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى والاصوات القائمة بنا متحدة بالحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قائمة به تعالى
من غير ترتيب وتغاير بينها لقصور الالة ثم قال ذلك المعترض لبيان هذا المقام كلاما فيه تمهيد مقدمة
وهي ان صفة الكلام فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات التي تترتب
لنا في الخارج ولو تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة التكلم القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف
الكلمات وان كلامه تعالى هي الكلمات التي هو مؤلفها تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام
خطاب يتوجه الى المخاطب المقدر وهنا نزه عن العلم فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما
ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكما فانهم لم يثبتوا كلامه تعالى علمه
ولا ما ذهب اليه الحنابلة من قدم وجودهم وليس مثل كلام صاحب الموقف في ان كلامه الاصوات
والحروف الموجودة او ما تشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور من الاشعري من ان
كلامه تعالى انما هو المعنى المغاير للالفاظ بل هو تحقيق وتنقيح لمذهب الاشعري ولما كان علمه تعالى واحدا
محيطا بجميع الموجودات من جميع الوجوه كان كلامه تعالى ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب
والصحف واللغات المختلفة والعبارات والدلالات الى ما قال ثم دفع الاعتراض المذكور

المعترض هو المحقق الدواني

المعلومات

و باللغات

ان صاحب

ان صاحب الموقف لم يصرح بان الكلام النفسي المعنى المذكور صفة له تعالى بل يرد الاعتراض المذكور بل انما
صرح بقيام الامرين اللفظ والمعنى بذاته تعالى وما اراد به نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى على ما ذهب
اليه بعض الحكما بل اراد به انها في علمه القديم المتناول للمعلومات في العلم وثبت او ما اثبت في
التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع الى كلام صاحب الموقف بعينه واذا علمت
ما علمت انهما رجعا الى مذهب من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام
مع ضميمة التوجه الى المخاطب المقدر كما مر الاشارة اليه وما قال العلامة اللبيب لوبري في تفسيره
من انه لا برهان على ان كل صوت فانما يقوم بجسم لا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو
جارحة بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما ان قدم نطق وسمع وبصر بلا آلة و
لا جارحة كما انه ادرك في علم من غير قوى وعن نفوذ من لم يدركه كما شغل لم يدرك ادركه كما شغل فلا
يلزمه الا النفسي فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه عدل انما يصح على قول من
قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الموجود الذهني والموجود العيني فانه على هذا القول
يصح ان لا يكون بحرف قائما بالجسم ايضا وقوله فالكلام القديم الى انما يصح ايضا ان لو حمل
الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يتكلم به وحكم عليه بالقدم باعتبار اندراجه في العلم القديم
وليعلم ان مرجع تحقيق صاحب الموقف والمعترض المذكور والعالم اللبيب لوبري ومن قال ان
تكلمه تعالى بالقران عبارة عن كتبه على اللوح المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء
على الوجه الذي عليه في الوجود بمنزلة نقش الاشياء وكتبه على لوح الوجود وحدوثه يحتاج الى
مقدمة وهي ان اتصاف الذات بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به البعض

حيث قال في شرح رسالة العلم بيان المسألة الثالثة عشر وهي انه تعالى يصح وصفه بانه متكلم ازلا ام لا
القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه اي فيقول ان
اراد بالتكلم ما ينافي السكوت والآفة اي القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد بدون الكلام
والمخاطب فليكن حادثا كالكلام والمخاطب لم يصح وصفه تعالى بالتكلم بهذا المعنى في الازل وان اراد
به كون الشيء ذا كلام تتعلق به قوة قدرة القاء الكلام القائمة بذلك الشيء كان تابعا للكلام اتصافه تعالى
به في الازل على ما قاله المص فان تحقق الكلام في الازل كان اتصافه تعالى به في الازل وان كان
كلامه حادثا كان اتصافه به حادثا وان اراد به قدرة القاء الكلام الى المخاطب على تقدير وجوده مع
ارادة الالقاء لم يمكن اتصافه تعالى في الازل مستلزما لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد العالم لا
يستلزمه وهي ان التكلم الكامل هو المعنى الاخير وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان
الكلام القديم الازلي الذي هو ضروري في اتصافه تعالى بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي
بناء على انه حقيقة فيه او العلم بما هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر تحقيقه
ان حمل على العلم الاجمالي يصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة فجميع التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم هو العلم
الاجمالي الذي تحققه بمنزلة تحققه كما لا يخفى والمص انه يكن ذلك الثاني ولا يدركه بمن ليس الذي عدم
الاستماع اليه علم ذلك فان قيل الاستماع اليه يحصل من كونه الكلام حقيقة كما ليته دعى عبارات
وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا
فان مثل هذين تدلان على ان القرآن الذي هو كلام الله تعالى انزل من العلم الى العالم فالمندرج
في العلم الاجمالي القديم هو القرآن الذي هو كلام الله تعالى القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا خلاصة

التحقيقات

التحقيقات الاربعة المذكورة فان الاختلاف فيها انما هي في العبارة قلت لا شيء من هذين
يوجب عند المعتزلة والمص كما لا يخفى ولانه يمكن تقطيع النفس في البحث المتعلق بالكلام على العلم بخبر ما
بما مر فيتضح بهذا الكلام في هذا المرام فان علمه عند الملك العلام فانا بدا انه تعالى وهو مكتوب في
قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علمه المقدم على الايجاد فان قيل يمكن ان يقال
ان المراد بذلك القيام نحو قيام الصور العلمية بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة
بذاته تعالى بدون ان تنزل ذاته تعالى عنه واستكماله تعالى به قلت هذا انما يصح عند من قال بالتغاير بين
ذاته وصفاته ولم يقل به الاشعري ويمكن التفريق ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية دون ما
في غيرها فهو قائل به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عنده فيما قال به ولا بد ان يكون
الاشعري قائلا بذلك القيام من قبيل هذا خلاف لقول الاشعري بنفي الكلام النفسي امر وحده بتكثر
متعلقاته كما هو المشهور قلت قد مر غير مرة ان هذا الحكم انما يستقيم في الكلام بمعنى التكلم او العلم
بالكلام فعلى هذا يجب حمل قول صاحب المواقف على الاندراج في العلم الاجمالي وايجاب
ما ذكرناه اقول جواب صاحب المواقف اوما في الجواب المذكور من وجهين احدهما ان المنشرح في
بلفظ الذي ورد على المجيب غير مسلم عندهم وثانيهما ان كلا منهم من غير الكلام الذي الزمهما المجيب
حادث باعتبار الوجود الخارجي وقديم باعتبار اندراجه في علم الواجب تعالى فقد دعته البعد
من المعنى المتعارف المشهور المسلم عندهم الا غيره ومن اكثر كلامه ما ما في مراد صاحب
المواقف انه علم من الدين ضرورة كون ما بين دفتي المصحف كلامه تعالى حقيقة لا بالمجاز فيتفرع
ان يكفر من ينكره مطلقا وان لم يكفر مع التأويل الذي ذكره الشارح ولعله اشار الى ذلك
بقوله الا انه بعد التأمل تعرف حقيقته عجز انه اشار بذلك القول الا انه يكن دفع تلك المفاسد

لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر اشارة اليه بل دال على ما هو صفة حقيقية وقد عرفت ما فيه
فذلك امر خارج عن طور العقل اقول ذلك انما يكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود
الخارجي واما باعتبار الوجود العلمي او العقلي او اللفظي او الخطي فليس خارجا عنه وبهذا الاعتبار قيل ان
كلام الله تعالى بمعنى التكلم على اقسام ستة احدها التكلم الحقيقي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى وكونه
باعتبار ذاته بحيث تنقضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطب وهو الذي
يسمى الخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي منه تعالى وبايجاد القدسي وهو القاء الواجب تعالى
ما الحكم ويوجد الى القلم الاعلى وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما الحكم ويوجد بواسطة القلم الى
اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما الحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي هو القاء الواجب تعالى
الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم المثالي الذي هو القاء الالفاظ المثالية
الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الذين في عالم المثال وسادسها التكلم الذي هو القاء
الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة الى النفوس الذين في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام بمعنى
ما به التكلم وهو ان الكذب الخ وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم
بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم ليس الا الالفاظ الدالة على المعاني فالكلام بمعنى التكلم ليس الا خلق الالفاظ
الدالة وهو سبحانه لا يفعل القبيح الخ وان كان مشتملا على حسن كالكذب النافع فيندفع ما قيل
من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع لا يخرج عن كونه قبيحا
وان كان حسنا بوجه ويمنع قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز ان يفعله لمصلحة فوق المدحور مرجح
الصدق والكذب في القاء الكلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء
المعنى المقصود منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون الاعتقاد المتعلق به
بل مع اعتقاد نقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا يلزم من كذب الكلام
اللفظي

اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة بالذات الا في الصورة الثانية لانه لا في الصورتين
الاوليين انما يلزم النقص في الصفة بمجرد خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة
في الايام وهذا مقصد السيد المحقق ولما كان الكلام النفسي عندهم قد عرفت ان مدلول [illegible]
الكلام اللفظي المطابقي ليس صفة لذاته كالكلام اللفظي دالا مراد وحدا انما يكون الصفة القائمة
بذاته تعالى هو العلم المتعلق بالكلام ومدلوله ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من
الافعال النقص في الصفة اذ لا يلزم من العلم المتصور بمضمون الخبر الكاذب المطابق النقص في الادراك
لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب هو صفة باعتباره نقص وهو تعالى منزه عنه
في علم ذلك لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا لا يخفى عليك ما فيه من المنع الظاهر ولكن
بالجواب بمثل ما ذكرنا لا يخفى عليك ان هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء جواب الشيخ والذي يندفع
عنهما الا بما ذكرناه وتفصيل اجرائه في هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون لكذب
الكلام النفسي فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما بما ذكرنا
في الدليل فلان تجويزه اه حدوث صفة الخ اقول تجويز حدوث كذب الكلام اللفظي الذي
لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعمه الشيخ مستلزم لتجويز كذب الكلام النفسي
وهو باطل لما مر في الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مر فلابد ان يقوم به معنى
هو البقاء كالمرتبة والبقاء هو امر عقلي منتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته
فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه وزيادته
على الذات ليس الا في التعقل دون الخارج واما زيادته على الوجود فباعتبار الاستمالة
على معنى زائد على الوجود بناء على ان معناه الموجود في ثاني الاستمرار فان اراد بالقول

ونفي الزائد نفي الزيادة على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب
باعتبار ذاته سرمدي وباق لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على
الوجود الذي اعني كان مراده به نفي الزيادة في الخارج على الذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك
ان الاخير لا يلائم حمل قوله نفي الزائد معطوفا على قوله سرمدية وليس البقاء عبارة عن
الوجود بل زائد عليه لان المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة عن استمراره
ونقض بالحدوث فانه لا يمكن ان نقول ان الحدوث صفة للوجود بناء على انه عبارة
عن مسبوقية الوجود بالعدم وذهب الاكثرون الى انه ليس صفة زائدة فلا يخفى عليك
انه ان اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة على الذات مطلقا اي كل من ظرفي الذهن وفي الخارج
اتجه عليه ان الدلائل المذكورة لا تدل عليه بل انما تدل على عدم الزيادة في الخارج وان الدليل
الاول لا يكون موافقا لما ذكره المصنف من ان وجوب الوجود يدل على نفي الزيادة على الذات
فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والتزام ان ذكر الدليل الاول
انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان
كلام المصنف ليس الا في عدم زيادة السرمدية التي هي اخص من البقاء وكلام الشارح فيما نقله وذكر
دليله انما هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون الشرح موافقا
للمتن ولعل ذلك لما لاحظ ان الدلائل الدالة على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على
عدم زيادة البقاء موافقا للقوم ليعلم منه صريحا عدم زيادة السرمدية كما هو مراد
المصنف وانما اختار المصنف السرمدية في التعرض لان اثباتها واثبات عدم زيادتها يستلزم
لاثبات البقاء وعدم زيادته احدها ان المعقول منه استمرار الوجود في هذا الدليل
ان تم لم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على الذات كما هو المطلوب لا يقال لو كان

الوجه

الوجود عينا للذات الواجب الوجود فهو ولم يكن السرمدية والبقاء زائدا على الوجود لم يكونا زائدين
على الذات لانا نقول البقاء انما هو استمرار الوجود الخارجي الذي هو مغاير للذات باعتبار
الدليل الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الخارجي المستمر فلم يكونا زائدين
على الوجود الخارجي الذي هو زائد على الذات في التعقل لا غير لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة
في الخارج لتم ذلك الدليل والشريك ينفي وجوب الوجود الذي هو تأكد الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قد مر الاشارة اليها وحدتها الظاهرة بديهية حدسية فدل على نفي الشريك في الوجوب
اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود حقيقة محض الوجود اذ لا فرق
بينهما باعتبار المراد اما ان تقتضي التعدد واما ان تقتضي الوحدة وعلى الاول لزم تحقق الكثير بلا
واحد وهو باطل فتعين الثاني ضرورة ان لا تقتضي احدهما تقتضي الاحتياج الى الممكن الذي لا تقتضي له
صلاحية وايضا لا يخفى ان ذلك الاحتياج يعود الى اقتضاء حقيقة محض الوجود اي لا اقتضاء لكن
اقتضاء وجوب الوجود ومآل حقيقة وجوب الوجود تقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون عين الذات الموجودة متعينا او يكون
شرط التحقق فيه وعلى التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل في تحققه فيه
وذلك الغير بواسطته ممكن لا محالة وليس الممكن مقتضيا باعتبار ذاته فيعود هذا القسم الى الاقتضاء
حقيقة وجوب الوجود بحقيقته تقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة وجوب الوجود الذي
هو محض الوجود يجب ان يكون صرفيته ومحوضته موجودا ولا يتصور في محوضته المعنى الواحد
التعدد ولتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد فواجب الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضته
الوجود ووجوب الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظيره ايضا صرف الوجود من

حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو
موجود وهو المطلوب اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة وبهذا تبين
ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة وفي غيره نفي الكثرة من لوازم الوحدة و
ايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا تقتضي عدم كثرة الاعداد والا لكان لغير ما مدخل في ذلك الاقتضاء
وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا
كان الوجود المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له وهو المطلوب
وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على وحدة حقيقة الوجود اي الوجود الحقيقي اتحاد وجود
الذي هو باعتباره تحقق الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وبالك الوحدة بديهية
قدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود الحقيقي الذي باعتباره تكون الموجودات متحققة هو
شمس عالمي العقول والنفوس بل نور السموات والارض وهو في غاية الظهور وبه ظهور كل
شيء وادراك كل ذي ادراك ولكن وحدته بحسب الحقيقة ظاهرة عند من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كلك
كثيرة عليها فتأمل فيما سبق من ذلك حتى تدفع شبهة ابن كمونة الذي بادنى تأملها صار افتخار الشياطين
ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها الدليل المذكور في شرح التجريد ما حاصله انه
لا يمكن تعدد الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا
بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج
الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في التعين يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما
لم يتعين لم يوجد انتهى اقول المراد بالماهية الواجبة حقيقة محض الوجوب فان الوجوب هو تأكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الحقيقي ليس زائدا على حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج الوجوب

وايضا

وايضا قد مر تنبيهات على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان الوجود الحقيقي
واحد على ما مر تفصيله وحاصله ان الوجود الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب بلا ريب
فرق عن الاقسام الاربعة المذكورة اثر ابطال البداهة والاقسام الباقية مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده
ابن كمونة الذي سماه بعض الاصحاب رئيس الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق فان قوله الماهية الواجبة
ان اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها ففيه الدعوى ما صدقت هي عليه فيه لم يستقم الكلام فان قوله
ان كان نفس الماهية الواجبة فلا تعدد ان اريد الواجب ما صدق هو عليه ورد المنع على
اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان
معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه
يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن مفهوم الواجب غير ذات الواجب بلا محذور
انتهى اقول وفي ذلك الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الذي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب بذاته
انما هو الوجود الحقيقي الذي تصوره بالوجه الممكن بديهي وقد مر ان الحكم بكونه واحدا بديهي حدسي
يحدس بوحدته بملاحظة الموجودات وما يوجد باعتباره وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
هذا فعلى ما نقول مراد المستدل بالدليل في قوله الماهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي قد مر الاشارة
الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخرج عن الاقسام الاربعة اثر ابطال
البداهة والثلاثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قاله ابن كمونة بعد ما ذكره من قوله بلا
انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول في ما يكون شق خامس لكتاره في
الواجب فلا يخفى حاله لانه ان اريد بالواجب في الترديد الوجود الحقيقي الذي هو عين
حقيقته لا يتصور قسم خامس لانه لا يتصور انفصال ما بين الذات ومفهوم الواجب المراد

وهو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود وانما مفهومه العام الحاصل اذا اريد بالوجوب
مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير للذات في التعقل وثانيها انه لو كان الواجب اكثر من
واحد لكان لكل منهما تعين ضرورة وح لا ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا
فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو مح لان كل موجود
متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم كون
الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان
كان الوجوب للتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المع بالوجود
والوجوب وان كان التعين للوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد
الواجب لان تعين المعلول للازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاحتياجه في الوجوب والتعين
الى احدهما الى امر منفصل انتهى اقول حاصل هذا الدليل انه على تقدير تعدد الواجب
اما ان يكون بين الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود المتأكد الذي يكون
الواجب به موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب به احد لزوم اولا وعلى الثاني جاز
انفكاك كل من الوجود المتأكد والتعين فلزم جواز تحقق التعين بدون وجوب الوجود
وهو مستلزم لكون الواجب ممكنا وعلى الاول يلزم احد من الاقسام المذكورة بعضها مستلزم
للمطلوب وبعضها مح فاندفع عنه ما اورده الشارح بقوله اقول قوله لزم تقدم الواجب
على نفسه ضرورة ان تقدم العلة على المع بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المع
بالوجود والوجوب انما هو على تقدير كون المع موجودا خارجيا والمع ههنا ليس كذلك لما سبق

ان الوجوب

٤٥

ان الوجوب من الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف مغاير للموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والاخر وجوب التعين انتهى اقول في ذلك الاندفاع لانه قد عرفت ان المراد بالوجوب
الوجود هو الوجود الحقيقي المتأكد الذي تحقق الواجب باعتباره وذلك ثابت في تحققه في الخارج لكونه
عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات
ليس الا وجوب وجود الذات او بدون الوجود الحقيقي تحقق الانعدام فلزم تقدم وجوب
الوجود على نفسه على تقدير كون التعين علة لوجوب الوجود وايضا يندفع عن الدليل ما ذكره
الشارح بقوله ايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد
الواحد المعين من التعين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز البعض له
الوجوب بدون التعين قلنا مم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين اخر وان اراد بالتعين احد
التعينات لا على التعيين فقوله وان كان التعين للوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف
المفروض وهو تعدد الواجب مم قوله لان تعين المع لازم غير متخلف قلنا مم لكن لزوم احد
التعينين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى وفي ذلك الاندفاع لان المراد هو الشق الاول
وهو ان يراد بالتعين الواحد المعين من التعينات ولا يخفى انه اذا لم يتحقق بينه وبين
وجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو بط وذلك
يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم اشتبه بالتلازم عند الشارح ولا حاجة الى اعتبار التلازم
في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة
في تتميمه الى اثبات محالية جواز الوجوب بدون التعين المعين بالدليل المذكور وهو قوله
لان كل موجود متعين بل يكفي اثبات محاليته بذلك بجواز ان يتحقق لما جاز تحقق الوجوب

بدون التعاين المعاين فلا بد من علة مقارنة له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعاين المعاين
فلزوم المحذور المذكور والا ان يكون تلك العلة امرا منفصلا فيلزم امكان الواجب وفي هذا التقرير
يكفي عنه ركاكة اللزوم والاستلزام في اتمام ذلك الدليل والخفاء في توهم نظير الدليل الذي
اورده الشيخ على الدليل الاول ودفعه بما مر من ان المراد وجوب الوجود حقيقة في الوجود المنزه
عن الماهية وان اتحاد حقيقة معنى الوجوب مدرك بادنى تدبر فقد مر التنبيهات على ما به مقصد الامور العامة
ومنها ما هو مذكور في الشفاء وهو ان وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء موجود له فاما ان
يعاين وجوب الوجود على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد لغيره والا ان يكون كونه
صفة لهذا الشيء المعاين معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى نقول
ان كون الواحد واجب الوجود وكونه هو لا ان يكون واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود فانه هو
هذا الواحد بعينه فلا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه   والذات
مقارنة واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون امرا لذاته او من حيث هو واجب الوجود او لعلة
وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا
المعاين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود وان كان لسبب وموجب غير الذات من حيث هو
واجب الوجود فيكون واجب الوجود هذا بعينه لسبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد وضع فرد الواجب   فيكون واجب الوجود هذا بعينه لسبب [illegible]
الوجود بالذات ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بعونه فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك
الماهية واجب الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا
ان كانت تلك الماهية انسانا فيكون ان الانسان غير واجب الوجود على ما تحقق لانه لا ان يكون

دون

فقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومع ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ
كل حقيقة بل هو ناكد الحقيقة وتصحيحها وان كانت له حقيقة وهي غير تلك الماهية فان كان ذلك
الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث
هو واجب الوجود وليس بواجب الوجود لان له اسبابا يجب بها فالوجوب المطلق الذي للذات   فان الوجوب [illegible]
لا يكون معلولا فيمتنع ان يكون واجب الوجود بالذات متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من
دون كون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه اذ كان الحكم في واجب الوجود
انه راجع بالعقل الى ذاته متحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك
الماهية محققة للشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مقتضية لشيء آخر لاحق له وقد فرضت
ماهية لذلك الشيء بنفسه فهذه ماهية لواجب الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية
معناه ان الانية والوجود لو صار الماهية فلا يخلو اما ان يلزمه لذاتها او لشيء آخر وهو محال
ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا شيئا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود
قبل وجودها وهذا محال فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد
علمت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون
من اللوازم ولا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء
ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع
الماهية ويلزمه بنفسها فيكون الانية قد يتبعت في وجودها وجودا وكان متبوعه موجودا
بالذات قبله فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل وجودها هف فبقي ان يكون الوجود لها عن
علة فكل ذي ماهية هي معلول وسائر الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات

هي التي بأنفسها ممكنة الوجود وانما تعرض لها وجود من خارج فالذي لا ماهية له وذات
الماهية يفيض عليها الوجود منه فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم الماهيات ثم
سائر الاشياء التي لها ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرها فيه بعد تمهيد المقدمة
ما محصله ان الواحد مما هو واجب الوجود يكون ما هو به هو وهو ذاته ومنعه اما مقصور علة لذات
ذلك المعنى او لعلة فان كانت حقيقة الواجب الوجود لا لاجل نفسها هي هذا المعنى استحال ان
يكون لك فصلا ذي جمع هذا اظهر فمعنى ان وجوب الوجود ليس مشتركا فيه فالاول لا شريك ظاهر
له قال بعد خلق كتابه فالموجود الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجب
ذلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتحقق بالفصل او العرض والفصل
والعرض لا يفيدان ماهية الجنس لكنهما يفيدان قوام وجود الجنس مرا بالفعل والعرض لا يفيد
ماهية النوع بل يفيد قوام وجودها وحيث ماهية الجنس او النوع الوجود دون حق دخل فصل
او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد ماهية الجنس والعرض يفيد ماهية النوع فالموجود
الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او ماهية نوعية وعرض مشخص والفصل لا يفيد
وجود الجنس والعرض لا يفيد وجود النوع لزم ان يكون ما لا علة له معلولا فيتبين
من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي ماهيته انيته لا يتكثر بالفصول
والعوارض بالذات وقال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون
فيه كثرة ولنورد ما مر على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته
ولذاته واجب الوجود بذاته ولكان شرط فيه ان يكون مستندا الى لم يصح

ان يكون

ان يكون غيرا فلا يكون واجب الوجود بذاته الذا او ان كان السبب صار
اكان واجب الوجود بذاته واجب الوجود بغيره

قد تم من تسويده اقل طلبه نور محمد ابن ملا محمد در روز جمعه
در ماه ربيع الاول در قريه ... ١٢٥٥

اللهم اغفر لمالكه